Министерство общего и профессионального образования
Российской Федерации
Поморский государственный университет имени М.В.Ломоносова

На правах рукописи

Есюков Альберт Иванович

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

(второй половины XVIII – начала XIX века)

Специальность 09. 00. 03 – «История философии»

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Архангельск - 1999

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы. Исследование философских аспектов русской богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX в. представляется актуальным по меньшей мере в трех отношениях. **Во-первых**, тема актуальна в ***теоретическом отношении***. Объективная интерпретация русской интеллектуальной истории в ее целостном развитии возможна лишь на основе анализа всех традиций отечественной философской культуры. Эта история не может быть сведена ни к «материалистической линии», ни к истории развития идеалистических или религиозных течений. Вместе с тем осмысление философских исканий века русского Просвещения проводится преимущественно на материалах светской культуры. Лишь в последние десятилетия для изучения отечественной философии стали привлекаться факты других культурных рядов: философские курсы профессоров Духовных академий (работы М.В.Кашубы, В.Д.Литвинова, В.М.Ничик, М.Д.Рогович, Я.М.Стратий, В.В.Аржанухина, А.В.Панибратцева); религиозно-философская литература отечественных масонов (С.В.Аржанухин, А.И. Болдырев, Н.Д. Кочеткова, С.М. Некрасов, Н.И. Николаев, Е.Г.Плимак, В.И.Сахаров, Б.С.Солодкий, Ю.В.Стенник и др.); староверческая литература (М.О.Шахов). В последние годы Т.В. Артемьевой проводится большая работа по историко-философскому осмыслению текстов русской метафизики и историософии [1]. Эти исследования вплотную подвели к богословской литературе века русского Просвещения как важнейшей области отечественного духовного опыта, оказавшего существенное воздействие на светскую культуру (включая философию) и формирование национального самосознания. Вне освоения философского содержания русской богословской

---

[1] См.: *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1996; она же. «Область дай уму ...» //Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века /Подготовка текстов, вступительная статья Т.В.Артемьевой. – Санкт-Петербург: Наука, 1996; она же. Русская историософия XVIII века. – Санкт-Петербург: изд-во СПб ун-та,1996.

мысли теоретическая концепция истории отечественной мыслительной культуры всегда будет неполной и односторонней.

Во-вторых, тема представляет интерес в ***методологическом отношении***. В условиях радикальной переоценки социокультурных идеалов внимание исследователей вполне закономерно обращается к переосмыслению методологического инструментария изучения истории отечественной мысли. Сегодня вполне отчетливо осознается потребность в новых фундаментальных разработках и корректировке исследовательских программ в области гуманитарных наук, в том числе, и в истории философии. Тексты русской богословской литературы второй половины XVIII в. с их метафорическим языком, символизмом и нетрадиционной художественно-образной формой выражения философского знания представляют широкие возможности для выработки новых методов анализа и прочтения этих текстов. Выявление философского смысла духовной литературы позволяет уточнить представления о своеобразии деизма и соотношения философии и богословия на русской почве рассматриваемого исторического периода, что будет способствовать более объективному пониманию формирования русской духовности и стиля философствования в век государственной секуляризации и «дворцового Просвещения».

Наконец, **в-третьих**, тема актуальна и в ***культурно-воспитательном отношении.*** Вторая половина XVIII века оказалась созвучной в некоторых отношениях с положением в российском обществе на исходе XX столетия. Петровская модернизация затронула все сферы жизни россиян и предельно обострила проблему преемственности и новаторства в культуре. Возникли разрывы не только между светской, церковной и народной субкультурами, но и в границах самих этих субкультур. Понимание человека, природы, общества и познания характеризовалось различием деистическо-материалистических и православно-теистических установок, а также установок внеконфессиональной религиозности масонства. Не без влияния поверхностного увлечения европей-

ской культурой происходят псевдоморфозы русской жизни и «повреждение нравов». Изучение ответа русской богословской мысли на вызов западной культуры, стремление православных мыслителей прояснить соответствующее духовно-нравственным традициям отношение к собственности, богатству, власти, социальному неравенству и свободе человека – все это имеет прямое отношение к столь значимым сегодня проблемам поиска национально-культурной идентичности и попыткам построения педагогической антропологии с учетом отечественных духовно-нравственных традиций и исторической памяти. Изучение опыта русской философско-богословской литературы по формированию нравственных основ поведения и чувства личной ответственности человека, внимание к «метафизике сердца», самовоспитанию и ценности человеческой жизни также представляет значительный, не только исторический интерес.

Не будет преувеличением сказать, что исследование русской богословской мысли века Просвещения способствует лучшему пониманию внутренней логики и преемственности в развитии отечественной духовной культуры. Этим можно объяснить возрастание интереса к философским аспектам русской богословской литературы со стороны отечественных историков философии и культуры.

Степень изученности проблемы. В отечественной и зарубежной литературе имеется труднообозримое количество работ, непосредственно или косвенно относящихся к предмету исследования. Однако обобщающих аналитических трудов по данной теме пока не создано. Историография проблемы будет рассмотрена в первом параграфе первой главы. Здесь же выделяются четыре группы основной исследовательской литературы.

Первую группу составляют немногочисленные труды по истории русской духовной литературы от «Библиотеки Российской» Дамаскина (Семенова-Руднева) и словарей Н.И.Новикова, Евгения (Болховитинова), Д.Н.Бантыш-

Каменского[1] до «Обзора русской духовной литературы» Филарета (Гумилевского). - 3-е изд. – СПб., 1884 и словарей Г.Н.Геннади, С.А.Венгерова, Н.Глубоковского и современного «Словаря русских писателей XVIII века» [2]. Эти работы важны как первичная информация о жизненном пути и работах духовных мыслителей, но они не свободны от субъективных оценок и односторонних подходов.

Вторую группу составляют работы историков духовного образования и просвещения С.К.Смирнова, И.А.Чистовича, В.Колосова, П.В.Знаменского, Хижняк З.И., а также исследования П.П.Пекарского и М.И.Сухомлинова [3]. В них дается широкая панорама развития духовного образования в России XVIII столетия, анализируется структура и содержание учебного процесса. Все это, несомненно, помогает уяснить общую интеллектуальную атмосферу формирования философско-богословских воззрений. Однако задача реконструкции философско-мировоззренческих установок отдельных мыслителей здесь также не ставится.

В *третью группу* входят статьи и монографии о жизни и творчестве представителей русской философско-богословской мысли второй половины

---

[1] См.: *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Библиотека Российская, или Сведение о всех книгах в России с начала типографии на свет вышедших /Издал В.М.Ундольский. М.: В Унив. тип.,1891; *Новиков Н.И.* Опыт исторического словаря о российских писателях /Из разных печатных и рукописных книг, сообщенных известий и словесных преданий собрал Николай Новиков. – СПб.,1772; *Евгений (Болховитинов).* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М.: Русский двор, Свято-Троицкая Сергиева Лавра,1995; *Бантыш-Каменский Д.Н.* Словарь достопамятных людей русской земли, содержащий в себе жизнь и деяния знаменитых полководцев, министров и мужей государственных, великих иерархов православной церкви, отличных литераторов и ученых, известныз по участию в событиях отечественной истории: В 5 частях / Изд. А.Ширяевым. – М.,1836.

[2] См.: *Геннади Г.Н.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и список русских книг с 1725 по 1825 год.: Т 1 – 3. – Берлин; М.,1876-1908; Критико- биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней): Т1 - 6 /Под ред. С.А.Венгерова. – СПб.,1899-1904; *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. – Б.м.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1992; Словарь русских писателей XVIII века. Вып.1 (А – И). – Л.: Наука,1988; Вып.2 (К – П), - СПб.: Наука, 1999.

[3] См.: *Смирнов С.К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. – М.,1855; Он же. История Троицкой Лаврской семинарии. – М.,1867; *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. – СПб.,1857; *Хижняк З.И.* Киево-Могилянская академия. – Киев: Высшая школа,1988; *Колосов В.* История Тверской семинарии. – Тверь,1889; *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань,1881; Он же. История Русской Церкви. – М.,1996 (репринт): *Пекарский П.П.* История Императорской Академии наук в Петербурге: В 2 т. – СПб.,1870-1873; *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии: Вып. 1 – 8. – СПб.,1874-1887. – Вып.1.

XVIII – начала XIX века: о Макарии (Петровиче) писали А.Р[одос]ский и Н.К.Гаврюшин [1]; о Дамаскине (Семенове-Рудневе) - Я.Горожанский, М.И.Сухомлинов, Ю.Н.Солонин и коллектив авторов из Арзамаса [2]; анализу биографии и взглядов Платона (Левшина) посвящены исследования И.М.Снегирева, Н.П.Розанова, В.Виноградова, К.А.Папмель, Р.Л.Никольс, П.С.Шкуринова и П.В.Калитина [3]; религиозно-этические воззрения Тихона Задонского и Паисия Величковского исследуются в многочисленных работах. Лучшими из известных диссертанту работ являются работы Т.Попова, схиархимандрита Иоанна (Маслова), М.С.Боровковой-Майковой, П.С.Шкуринова и П.Е.Бухаркина [4]; о жизни и трудах Гавриила (Петрова-Шапошникова) имеются работы М.И.Сухомлинова, И.Покровского и Б.В.Титлинова [5]; отдельные аспекты мировоззрения Аполлоса (Байбакова), Феофилакта (Русанова) и раннего Фила-

---

[1] См.: *Р[одос]ский А.* Материалы к истории духовного просвещения в России в XVIII столетии: Макарий (Петрович), ректор Тверской семинарии (1763 – 1765) // Странник.- 1892. – Т.1 -№3 (март). –С.582-587; №4 (апрель). – С.747-753; *Колосов В.* Указ. соч.; *Гаврюшин Н.К.* «Риторика» М.В.Ломоносова и «Логика» Макария Петровича // Памятники науки и техники. 1985. – М.: Наука,1986. - С. 131-154.

[2] См.: *Горожанский Я.* Дамаскин Семенов-Руднев, еп. Нижегородский (1737-1795). Его жизнь и труды. – Киев,1894; *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Вып. 1. – СПб.,1874. – С. 139-183; *Солонин Ю.Н.* Духовенство как просветительская сила в екатерининское время // Международная конференция Екатерина Великая: эпоха российской истории. В память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796) к 275-летию Академии наук. Санкт-Петербург, 26 – 29 августа 1996 г. Тезисы докладов / Отв. ред. Т.В.Артемьева, М.И.Микешин. – СПб.: СПб НЦ, 1996. – С. 96-101. *Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П.* Епископ Нижегородский и Алатырский Дамаскин. Страницы жизни, деятельности, творчества. – Арзамас: АГПИ им. А.П. Гайдара, 1998. – 116 с.

[3] См.: *Снегирев И.М.* Жизнь московского митрополита Платона: В 2 частях. Изд.4. – М.,1890-1891; *Розанов Н.П.* Московский митрополит Платон. – СПб.,1913; *Виноградов В.* Наследие митрополита Платона в истории Московской духовной академии. – Сергиев Посад, 1914; *Nichols R.L.* Orthodoxy and Russia's Enlightenment, 1762 – 1825 // Russian Orthodoxy under the Old Regime. – Minneapolis, 1978. – P.65-89; *Papmehl K.A.* Metropolitan Platon of Moscow (Petr Levschin, 1737-1812). – Newtonville, Mas.,1983; *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. – М.,1992. – С.158-166; *Калитин П.В.* Распятие миром. – Б.м.,1992; Он же. Проблема метафизического метода в творческом наследии митрополита Платона (Левшина), 1737 – 1812. Дис. … канд. филос. наук. – М.: МГУ, филос. ф-т, 1992. В 1996 г. П.В.Калитин издал автобиографию, избранные письма и поучительные слова митрополита Платона (Левшина). См.: *Калитин П.В.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи…». Творения преосвященного Платона Митрополита Московского. – М.: Паломник; Русский Двор, 1996.

[4] См.: *Попов Т.* Этико-богословское мировоззрение святителя Тихона Задонского // ЖМП. – 1957. - №5. – С. 47-57; *Иоанн (Маслов).* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. – М., 1995; *Боровкова-Майкова М.С.* Нил Сорский и Паисий Величковский // С.Ф.Платонову ученики, друзья и почитатели. – СПб., 1911. – С. 27-33; *Шкуринов П.С.* Указ. соч. – С.166-170; *Бухаркин П.Е.* Православная Церковь и русская литература в XVIII – XIX веках: (Проблемы культурного диалога). – СПб., 1996. – С.81-125.

[5] См.: *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Вып. 1.– СПб.,1874. – С.58-137; *Покровский И.* Гавриил, митрополит Новгородский и С.-Петербургский, как церковно-общественный деятель (по поводу столетия с его кончины – 18 мая 1901 г.) // Христианское чтение. - 1901. – Октябрь. – С.482-510; Ноябрь. – С.687-718; *Титлинов Б.В.* Гавриил Петров, митрополит новгородский и санктпетербургский. – Пг.,1916. .

рета (Дроздова) рассматриваются в работах М.И.Сухомлинова, А.Ельчукова, А.Смирнова, З.А.Каменского и В.Шохина [1]. В отношении третьей группы следует отметить, что, несмотря на обилие литературы, здесь наблюдается весьма большое различие в подходах к реконструкции и оценке взглядов того или иного мыслителя, выводы и обобщения не основываются, как правило, на изучении достаточно репрезентативной базы первоисточников. Исключение представляют работы И.М.Снегирева, М.И.Сухомлинова, А.Ельчукова, Иоанна (Маслова), Н.К.Гаврюшина, П.С.Шкуринова, П.В.Калитина, П.Е.Бухаркина, Кузнецова Е.В., Никулина И.Н. и Титкова Е.П. но в них решаются частные, хотя и важные для понимания отечественной духовной культуры задачи.

Четвертая группа исследований включает обобщающие работы историков отечественной философии досоветского, советского и постсоветского периодов, начиная с трудов А.Галича [2] и архимандрита Гавриила [3], писавших о значении духовной литературы для русской философии. Тем не менее в отечественной культуре второй половины XIX – начала XX в. доминировала концепция «заимствованности» не только русской философской, но и богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX в. Эту концепцию, восходящую к «Словарю» писателей «духовного чина» митрополита Евгения (Болховитинова), находим в «Обзоре русской духовной литературы» Филарета (Гумилевского), в очерке «Философия у русских» Я.Н.Колубовского, в «Путях русского богословия» Г.В.Флоровского и «Истории русской философии» В.В.Зеньковского.

---

[1] См.: *Сухомлинов М.И.* Указ. соч. – С.198-230; *Ельчуков А.* Феофилакт Русанов, знаменитый русский иерарх эпохи императора Александра I // Труды Киевской духовной Академии. – 1904. – Кн.XI (ноябрь). – С.434-446; 1905. – Кн. IX (сентябрь). – С.41-119; *Ельчуков А.* Архиепископ Феофилакт Русанов, русский проповедник – философ эпохи конца XVIII в. и нач. XIX в. // Вера и разум. Журнал богословско-философский. – Харьков,1907. - №XVI. – С.427-456; №XVII/ - С.588-616; №XIX. – С.25-50; *Смирнов А.* Петербургский период жизни Митрополита Филарета (1808 – 1819). – М.,1900; *Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения (Деистическо-материалистическая школа). – М.,1971; *Шохин В.* Святитель Филарет, митрополит Московский и «Школа верующего разума» в русской философии // Вестник Русского Христианского Движения. – Париж – Нью-Йорк – Москва, 1997. - №175. Вып.1. – С.82-108.

[2] *Галич А.* Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. – СПб.,1834. – С.35.

[3] *Гавриил (Воскресенский).* История русской философии Зилатовского [монастыря] архимандрита Гавриила. – Казань, 1840. – С.134-143, 70.

В первых обобщающих трудах советского периода по истории отечественной философии практически отсутствовало систематическое изложение идеалистической философии, что, по верному замечанию авторов историографического обзора, «привело к обеднению в целом философской мысли России» [1].1992 год можно считать переломным в отношении к русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. В монографии П.С.Шкуринова «Философия в России XVIII века» (М.,1992) появилась глава «Религиозное крыло российского Просвещения второй половины XVIII века» с анализом воззрений Платона (Левшина), Тихона Задонского и Паисия Величковского. В этом же году на философском факультете МГУ П.В.Калитин защитил кандидатскую диссертацию о методе митрополита Платона (Левшина). В докладах Ю.Н.Солонина, Т.В.Артемьевой, Л.Е.Шапошникова и др. на Всероссийской научной конференции в Санкт-Петербурге (Май, 1992) была отмечена необходимость расширения «репертуара данных» при исследовании «культурно-философского процесса» в России. Ю.Н.Солонин верно заметил, что церковная проповедь является «ценнейшим и богатейшим материалом», позволяющим «раскрыть формирование общественного менталитета» [2]. В 1993-1995 годах опубликованы важные для анализа темы диссертации работы И.И.Семаевой «Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века» (М.: МПУ, 1993) и С.В.Аржанухина «Философские взгляды русского масонства: по материалам журнала «Магазин свободнокаменщический»(Екатеринбург, 1995), выводящие в ряде аспектов на русскую философско-богословскую мысль второй половины XVIII века.

Наконец, в 1996-1998 годах появились важные для предлагаемого диссер-

---

[1] *Абрамов А.И., Колосков В.Н., Павлов А.Т., Пустарнаков В.Ф.* История русской философии // История философии в СССР: В 5 т. – М.: Наука, 1968-1988. – Т.5. – М.,1988. – С.243.

[2] *Солонин Ю.Н.* Русское духовенство в просвещенческом процессе XVIII века // Русская философия: преемственность и роль в современном мире. Тезисы докладов и выступлений: В 2 ч. Всероссийская научная конференция. С.-Петербург, 18-21 мая 1992 . – Санкт-Петербург,1992. – Ч.1. – С.44-45. Эта же тема развивалась в докладе Ю.Н.Солонина «Духовенство как просветительская сила в екатерининское время» на Международной конференции в С.-Петербурге, посвященной памяти Екатерины Великой (август, 1996).

тационного исследования работы Т.В.Артемьевой, М.О.Шахова, А.В.Панибратцева и группы авторов - Е.В.Кузнецова, И.Н.Никулина и Е.П.Титкова [1]. Т.В.Артемьева верно отметила, что «многие представители православной церкви – Аполлос (Байбаков А.Д.), Дамаскин (Семенов-Руднев Д.Е.), Платон (Левшин П.Е.) и др. – находились в рамках рационализма, что позволяет рассматривать их духовное наследие не только как богословское, но и как философское» [2]. Кузнецов Е.В., Никулин И.Н. и Титков Е.П. в монографии о творчестве Дамаскина (Семенова-Руднева) представили интересный и поучительный анализ гомилетического наследия отечественного мыслителя. Названные исследования составляют одну из теоретических предпосылок экспликации философских аспектов русской богословской мысли второй половины XVIII века.

Отдавая дань уважения всем названным выше авторам, приходится все-таки констатировать, что в отечественной истории философии нет еще работ, в которых бы предпринимались попытки целостного анализа православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века, основывающихся на систематическом изучении богословских текстов хотя бы наиболее значимых мыслителей и с точки зрения философского содержания.

Теоретические и методологические основы исследования.

Диссертационная проблема рассматривается с позиций диалектико-материалистического понимания культуры и методологии логико-исторической реконструкции. Применительно к данному исследованию это означает, что раскрыть существо русской православной философско-богословской мысли возможно, если проследить логику ее формирования и развития, попытаться выявить ее исторические и теоретические источники, мировоззренческие основания и социокультурные детерминанты. Принцип детерминации

---

[1] *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. – СПб.,1996; *Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. – М.,1997; *Панибратцев А.В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). – М.,1997; Он же. Философская мысль в России начала XVIII века: преемственность и перспективы развития // Феофилакт Лопатинский. Избранные философские произведения / Сост., вступит. Ст. и перевод с лат. А.В.Панибратцева. – М.,1997. – С.3-20; *Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П.* Указ соч.
[2] Указ. соч. – С.293.

человеческого знания определенным типом культуры позволяет сделать вывод, что понимание логики, стилей мышления и тенденций развития русской философско-богословской мысли становится возможным лишь в социокультурном пространстве века русского Просвещения.

При интерпретации диссертационных проблем автор использовал также общие принципы научного исследования, прежде всего требования всесторонности, системности, сочетание анализа, сравнения и синтеза, методы контент-анализа и классификации. Значительная роль в данном исследовании принадлежит компаративному методу, позволяющему провести сравнительный анализ философских и богословских текстов второй половины XVIII – начала XIX века. В отдельных разделах диссертации, содержащих трактовку лексики, описывающей внутреннее психическое состояние человека и онтологию человеческой субъективности, применяется метод логико-лингвистической реконструкции текста.

В диссертации используется широкий круг источников и литературы, принадлежащих к различным философским и богословским традициям и направлениям, анализируются произведения различной мировоззренческой ориентации. Конкретные наблюдения, суждения и выводы опираются на труды Т.В.Артемьевой, Н.К.Гаврюшина, М.Н.Громова, А.А.Ермичева, В.А.Жучкова, А.Ф.Замалеева, З.А.Каменского, М.В.Кашубы, В.А.Кувакина, В.А.Малинина, М.А.Маслина, В.С.Никоненко, В.М.Ничик, А.В.Панибратцева, В.В.Соколова, Я.М.Стратий, Н.Ф.Уткиной, С.С.Хоружего, П.С.Шкуринова. Учитываются также обобщения и выводы историков русской литературы, языка и культуры П.Е.Бухаркина, А.С.Демина, В.М.Живова, В.М.Жирмунского, А.А.Камаловой, В.А.Котельникова, В.М.Круглова, Ю.М.Лотмана, Н.И.Николаева и др.

При работе с текстами первоисточников использованы теоретические и методологические подходы к анализу философских оснований Православия, содержащиеся в трудах мыслителей русского зарубежья и православной диаспоры Б.П.Вышеславцева, Н.Н.Глубоковского, В.В.Зеньковского, Иоанна

Мейендорфа, Киприана (Керна), В.Н.Лосского, Г.В.Флоровского, С.Л.Франка и других. Диссертант стремился выделить и использовать позитивные моменты, содержащиеся в различных подходах к осмыслению содержания и основных тенденций развития русской духовной культуры второй половины XVIII – начала XIX века. Необходимо преодолеть необъективность и односторонность в подходах и оценках православной Церкви и ее культуры, в том числе богословских и религиозно-философских текстов. Представляется, что научный подход к изучению богословско-философской мысли сам, в первую очередь, должен быть философским, то есть свободным как от негативизма вульгарно-материалистических редукций, так и от апологетической назидательности и стремления выводить все явления культуры из культа, в том числе объяснять своеобразие русской философии исключительно из религиозного фактора, или полагать, что историко-философский процесс в России обнаруживает направленность либо к идиллической встрече - «диптиху» - философии с Православием, либо к «утоплению» философской рефлексии в богословском дискурсе и признанию философии лишь как «тени богословия», пытающейся в «бесплодных муках... родить свое независимое бытие» [1].

Диссертант полагает, что парадигмы философского и богословского осмысления человека и его места в мире в культуре российского XVIII столетия, при всей своей непереводимости друг в друга исчерпывающим образом, имеют все-таки общее пространство встречи и допускают возможность взаимной (частичной) интерпретации. Именно поэтому опыт историко-философского осмысления богословских текстов века Просвещения вполне правомерен и уместен. Ответы на вопросы о границах, разделяющих философские и богословские тексты, а также о возможности их сосуществования и *со-общения,* должны базироваться на конкретных историко-текстологических исследованиях. Богословские тексты, как правило, не укладываются в прокру-

---

[1] См.: *Сидоров А.И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма// Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. - М.,1996. - С.LXXII.

стово ложе канонов классического философского теоретизирования и находятся ближе к литературным текстам. Но и они вполне могут быть прочитаны как «философские тексты». В этом смысле, по справедливому замечанию Т.В.Артемьевой, «можно воспроизвести особенности мышления эпохи не обращаясь к «специальным» сочинениям по философии» [1]. Таким образом, обсуждение темы будет развиваться внутри философии и останется в ее пределах. Попытки свести всю историю русской философии к религиозно-православному руслу, как верно заметил А.Валицкий, «могут только компрометировать чрезвычайно важное дело возрождения русской религиозной философии, восстановления ее места в русской культуре и обеспечения ее развития в будущем» [2].

Цель и задачи исследования.

Исходя из актуальности темы и состояния ее разработанности в отечественной литературе, была определена **цель** диссертации: раскрыть существо, особенности, структуру и основные направления русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. Автор ставит перед собой следующие **задачи**:

- исследовать историографию и сформировать источниковую базу историко-философского анализа русской богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века;
- охарактеризовать русскую философско-богословскую мысль рассматриваемого периода как предмет историко-философского изучения, реконструировать наиболее влиятельные направления философско-богословской мысли с присущими ей типами рациональности и философско-мировоззренческой рефлексии;
- выявить становление и основные параметры русской философско-мировоз-

---

[1] *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. -СПб.,1996.-С.87. В 1990 г. В.В.Аржанухин представил пример выявления историко-философского потенциала русских риторик XVII – XVIII столетий. См.: Аржанухин В.В. Русские риторики как историко-философское явление // Философские науки. – 1990. - №6. – С.99-105.

[2] *Валицкий А.* По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. – 1994. - № 1. – С.71.

зренческой культуры конца XVII – первой половины XVIII века; эксплицировать особенности осмысления проблем бытия и познания в русской православной философско-богословской литературе второй половины XVIII – начала XIX века;

- реконструировать концепцию символизма;
- установить основные направления понимания природы человека и «метафизики сердца»;
- выделить основные аспекты религиозно-нравственного обоснования труда, собственности и богатства;
- вычленить особенности понимания детерминизма и свободы в контексте историософских исканий русской философско-богословской мысли;
- выявить типологические соответствия и расхождения в осмыслении проблемы «*смерти-бессмертия*» человека и темы суицида в богословской и светской литературе второй половины XVIII – начала XIX века.

На этой основе предполагается установить место и роль философско-богословских исканий, ценностных ориентаций и установок в духовной культуре России второй половины XVIII – начала XIX века, прояснить характер и направленность их воздействия на формирование национального самосознания и развитие духовной культуры России.

Предметом изучения в работе являются онтологические, гносеологические, антропологические и этико-социальные аспекты русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. Хронологические границы изучения проблемы определяются, **во-первых,** временными рамками высшего периода развития просветительства в России, распространением новой картины мира, ростом авторитета научного знания и умножением числа поклонников «естественной богословии». Вместе с тем, это также время своеобразного «религиозного ренессанса», характеризующееся неудовлетворенностью традиционным православием, включенным с начала века в систему государственной власти, а также поисками «истинного

христианства». Мы привыкли обозначать термином «*религиозный ренессанс*» расцвет русской религиозной философии в конце XIX – начале XX века, но, как вполне верно отмечает З.Н.Смирнова, этот термин можно использовать с достаточным основанием и «применительно к общественной мысли конца XVIII – первой трети XIX в.». Именно в это время, продолжает она, явственно обозначились течения мысли, считавшие задачей времени «возрождение религии» [1].

Во-вторых, во второй половине XVIII – начале XIX века ещё не произошло разделения богословия и религиозной философии: «богословия естественная» под влиянием духовно-академической традиции преподавания философии, а также под воздействием философских работ Христиана Вольфа и Баумейстера, включалась в состав теоретической философии. Выведение «Естественного богословия» из состава богословских дисциплин начинается с одной из ранних работ Филарета (Дроздова). Будущий митрополит Московский писал в 1814 году: «поскольку сия часть (*естественное богословие*. – А.Е.) получила уже свое непременное место в круге наук философских» и «поелику истины Естественного Богословия по необходимости повторяются в изложении Богословия Откровенного», то не следует «составлять из Естественного Богословия отдельной системы», «дабы без нужды не умножались отрасли Наук Богословских» [2]. Таким образом, осмысление философской проблематики в богословской литературе второй половины XVIII – начала XIX века можно рассматривать как одну из предпосылок формирования русской религиозно-философской мысли.

Наконец, **в третьих,** именно на это время приходится очень важный для отечественной культуры период развития Московской славяно-греко-латинской академии (1755 - 1814), связанный с 1775 г. с деятельностью «русского Плато-

---

[1] *Смирнова З.Н.* Проблема разума в философской концепции Чаадаева // Вопросы философии. – 1998. - № 11. – С.99.

[2] [*Филарет (Дроздов)*]. Обозрение Богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах / Напечатано по определению Комиссии Духовных Училищ. – [СПб.], 1814. – С.4.

на» - митрополита Московского Платона (П.Е.Левшина: 1737 - 1812) и представителей его школы. При Платоне складывается русское рациональное богословие и как ответная реакция на рационализацию мировоззрения и опыта религиозной жизни возрождается в новом виде традиция аскетического богословия и «христианская философия» епископа Воронежского Тихона Задонского (1724 - 1783) с уникальным опытом целостного и личностного философствования, обозначившего (наряду с мистическо-аскетическим богословием Паисия Величковского и философией Григория Сковороды) как бы диагональ к «школьной философии». Здесь мы встречаемся с осознанным противостоянием претензиям дискурсивного стиля философии Нового времени на дисциплинарную чистоту и воображаемую «свободу» от художественных образов и метафор. Современная философия, развивающаяся под знаком времени *«пост...»,* также предлагает не только новые возможности для интерпретации этого нетрадиционного для философской мысли века Просвещения типа дискурса, но и, по существу, реабилитирует саму возможность и правомерность бытования смешанного стиля философствования. Именно такой стиль философствования сложился в русской мысли в целом и, особенно, в богословских текстах второй половины XVIII – начала XIX века.

Есть ли на карте регионов философской мысли в отечественной культуре XVIII века место для далеких от «школьного любомудрия» философско-богословских воззрений православных иерархов, принадлежащих к религиозному крылу века Просвещения в России? Или же мы имеем дело с «не вполне», или даже «совсем не-философией»? Ответы на эти отвлеченные вопросы может дать только конкретный анализ самих богословских текстов века российского Просвещения и явленных в них приемах осмысления проблем бытия, человеческого существования, познания истины и смысла жизни.

Исследование проводится на базе первоисточников, представленных русской православной богословско-догматической, экзегетической, полемической, нравоучительной, гомилетической, церковно-исторической, эпистолярной и

мемуарной литературой второй половины XVIII - начала XIX в. Среди наиболее репрезентативных первоисточников - творения митрополита Московского Платона (Левшина П.Е.), архиепископа Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова-Шапошникова), епископа Воронежского Тихона (Задонского), а также работы архимандрита Макария (Петровича), епископа Дамаскина (Семенова-Руднева Д.Е.), Иоанна Михайлова (Кандорского), епископа Аполлоса (Байбакова А.Д), творения Паисия Величковского, сочинения Феофилакта (Русанова Ф.Г.), митрополитов Евгения (Болховитинова Е.А.), Михаила (Десницкого) и др.

Научная новизна работы. В диссертации впервые проведен концептуальный историко-философский анализ русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX в.:

- сформирована источниковая база историко-философского изучения отечественной философско-богословской мысли;
- выявлены основные направления православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века, их духовно-теоретические истоки и присущие им стили философско-богословской рефлексии;
- уточнены особенности осмысления онтологических и гносеологических проблем в русской православной философско-богословской литературе второй половины XVIII – начала XIX века; установлены типологические соответствия и расхождения в развертывании онтологических и гносеологических тем в богословской и философской литературе века русского Просвещения;
- реконструирована концепция символизма, представленная в русских философско-богословских текстах второй половины XVIII – начала XIX века; выявлены функции и свойства символа как средства познания и символизации как познавательного процесса;
- установлены и проанализированы основные подходы к пониманию человека; выявлен рациональный смысл дихотомии «внутреннего» и «внешнего» человека; содержательно и целостно проанализирована «метафизика серд-

ца», определено ее место и роль в формировании отечественной философской антропологии;

- определены особенности религиозно-нравственного обоснования труда, собственности, богатства, власти, социальной иерархии и свободы; обоснована связь отечественной философско-богословской мысли с проблемами поиска национально-культурной идентичности в русской мысли конца XVIII – начала XIX в.;
- раскрыто значение дискуссий о соотношении детерминизма и свободы человека как одного из факторов пробуждения отечественного историософского сознания; выявлены главные ценностно-теоретические особенности русского консерватизма: традиционализм, этико-социальная сфокусированность, примат «общего блага» и «общей пользы» над «личным интересом»; осуждение «самства» и самовозвеличения человека; «мирская аскеза» и духовное подвижничество; единство веры и знания, сердца и ума; реалистически-практическое отношение к жизни и неприятие всех форм скептицизма;
- выявлены представления о ценности и смысле жизни, установлены типологические соответствия и расхождения в анализе проблемы «смерти-бессмертия» человека в светской и философско-богословской литературе;

Таким образом, основной результат диссертационного исследования состоит в разработке историко-философской концепции существа, духовно-теоретических истоков, конкретно-исторических форм существования и основных характеристик русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. Установлены место и роль ценностных ориентаций и установок философско-богословской мысли в духовной культуре России второй половины XVIII – начала XIX века, выявлен характер и направленность их воздействия на формирование национального самосознания и становление отечественной религиозно-философской антропологии; интерпретирован целый ряд впервые вводимых в исследование отечественной культу-

ры XVIII столетия текстов духовной литературы.

Споры по поводу значимости, состоятельности, самого бытования русской мысли в XVIII столетии будут, несомненно, продолжаться и дальше. Однако решаться они должны, как верно отметил М.Н.Громов, «не на уровне отвлеченных дискуссий, но на основе тщательного анализа подлинных источников, продуманной методологии их анализа, с учетом местного своеобразия и при включении в европейский и мировой контекст» [1].

Положения, выносимые на защиту.

1. Русская православная философско-богословская мысль второй половины XVIII – начала XIX века характеризуется синтезом духовных феноменов традиционной и религиозной культуры с рациональной аргументацией философских учений Нового времени, а также установкой на совмещение концепций естественного права и общественного договора с соборно-коллективистским сознанием. Новым в данном положении является то, что расширение предметного поля богословской рефлексии анализируется комплексно, во взаимодополнительности онтологического, антропологического, гносеологического и-этико-социального аспектов.

2. Русская православная богословская мысль второй половины XVIII – начала XIX века представлена богословско-догматическими, экзегетическими, полемическими, гомилетическими, нравоучительными, церковно-историческими сочинениями, а также мемуарным и эпистолярным наследием. Новым здесь является формирование и описание корпуса богословских первоисточников с ярко выраженной философской составляющей; выделение основных направлений философско-богословской мысли с присущими им стилями философско-богословской рефлексии, а также доказательство утверждения, что парадигмы философского и богословского осмысления мира, человека, познания и социокультурной реальности имеют общее пространство встречи и допускают возмо-

---

[1] *Громов М.Н.* История русской философской мысли//История философии: Запад - Россия - Восток (книга первая. Философия древности и средневековья). -М.,1995. -С.447.

жность частичной взаимной интерпретации.

3. В основе онтологических взглядов представителей русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века лежит идея креационизма – *тварности мира.* Вводится разграничение двух *природ – «natura naturans»* и *«natura naturata».* Бог как трансцендентный Абсолют и Первопричина *творит, содержит, живит, управляет и направляет развитие мира.* Творческие возможности Бога раскрываются через природу, но отождествление Бога с природой исключается. Догмат «творения из ничего» не просто принимается на веру, а рационально обосновывается в полемике с идеализмом, материализмом, пантеизмом, «афеизмом» и скептицизмом. Новым здесь является обоснование утверждений:

- онтологические взгляды представителей русской философско-богословской мысли формируются на основе синтеза святоотеческой и лейбнице-вольфовской традиций, а также традиции «естественной религии» Фонтенеля, Фенелона, Поупа и др. Отсюда целостный, гармоничный и целесообразно устроенный мир как живой организм противопоставляется механическому пониманию мира в деистическо-материалистической традиции и пониманию природы как простой совокупности тел в духовно-академической философской традиции (Гизель, Феофан Прокопович, Феофилакт Лопатинский);
- онтологические взгляды представителей школы «русского Платона» (Аполлос Байбаков) развиваются не только на основе идей физикотеологии, но и в контексте естественнонаучных идей Галилея, Ньютона, Ломоносова и Эйлера;
- онтологические компоненты мировоззрения представителей русской философско-богословской мысли явственно обнаруживаются в представлениях о материи, движении, детерминизме, всеобщей взаимосвязи и целесообразности. По мнению диссертанта, рациональный смысл онтологических представлений о трансцендентном Абсолюте (*Творец, Первопричина, Перводвигатель, Беспосредственная причина, Строитель, Архитектор, Всесильный Механик, Управитель)* эксплицируется идеей единства мира. Обнаружение обоснования этого

единства с помощью образа-символа ***Софии*** также является новым;

- апофатический дискурс ограничивает притязания катафатического богословия, инициирует разрыв русской философско-богословской мысли с вольфовской традицией онтологизации логического и актуализирует осмысление проблем противоречивого единства сущности и явления, единства и различия, вечности и временности, а также субъект-объектной структуры бытия;
- онтологическая рефлексия русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века способствовала подготовке русского ума к восприятию идей натурфилософии Шеллинга с ее ключевой идеей единства генетических, структурных, функциональных связей и целевых причин в природных явлениях и процессах.

4. В гносеологическом аспекте для русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века характерно признание познаваемости природы. Процесс познания представляется бесконечным в силу апофатической сущности трансцендентного Абсолюта и предполагает объединение опыта и разума, знания и веры, ума и сердца, допускает широкое использование рациональной аргументации для защиты веры. Человек призван проникнуть от чувственно-данного многообразия «в целый вещей союз», поскольку весь мир природы пронизан софийным началом, которое наряду с онтологическим имеет гносеологическое и эстетическое значения. В философско-богословской мысли от Макария (Петровича) и Платона (Левшина) до Аполлоса (Байбакова) и Феофилакта (Русанова) явственно обнаруживается критическое отношение к суевериям, предрассудкам и мистицизму, неприятие скептицизма и агностицизма, а также требование интеллектуальной скромности и предостережение не полагаться на науку как на единственное средство устроения жизни. Наконец, апофатический дискурс инициирует постановку проблемы символического познания как восхождения к Всеединству Софийной праосновы мира. Новым представляется экспликация концепции Богопознания в русской философско-богословской мысли как проблемы познания

тотальности, а также уточнение представлений о символическом познании и деонтологизации логического в контекстах *протестантской* (Кант) и *православной* (митрополит Платон, Аполлос Байбаков, Феофилакт Русанов) культур века Просвещения.

5. В основе русской философско-богословской антропологии лежит положение о человеке как *образе* и *подобии* Бога. Человек как *творение* связан со всем миром, но вместе с тем несет в себе Божественное начало, реализующееся в процессе *богоуподобления* – преодоления инаковости *внутреннего* и *внешнего человека.* Ориентир самосовершенствования задан новозаветной традицией тройственного понимания «состава» человека: *тело, душа, дух.* Русская философско-богословская антропология свободна от манихейского, гностического и масонского дуализма *плоти* и *духа.* Борьба ведется не с телесностью человека, а только лишь с «гнездящимся в ней грехом». Здесь проходит грань, отделяющая творения отечественных православных мыслителей от работ Экхарта, Таулера, Арндта, Дж.Мейсона, Сен-Мартена и их почитателей среди отечественных масонов конца XVIII – начала XIX века. Новым в данных утверждениях является доказательство того, что человек рассматривается в русской философско-богословской антропологии, в отличие от деистическо-материалистической и просветительской антропологии, не только как часть природы, социально-политический, юридический или гносеологический субъект, но, прежде всего, как существо, имеющее высшее духовно-нравственное измерение, не редуцируемое к натуралистическим, социально-политическим и эпистемологическим схемам и конструкциям.

6. Рациональный смысл концепции *внутреннего человека*, разработанной в русской философско-богословской антропологии второй половины XVIII века, состоит в описании ценностных ориентаций, конституирующих духовно-нравственное бытие человека в мире. Новым представляется выявление амбивалентности онтологии человеческой субъективности; установление границ смыслового поля, охватываемого термином *внутренний человек*, а также

разведение понятий «внутренний человек» и «внутренний мир человека». Символ *внутренний человек* не соотносится с отдельной частью внутренней структуры человека, рядоположной с *душой* и *телом,* а манифестирует особое и желаемое состояние его внутренней духовно-нравственной организации. На этом основании религиозная концепция *обожения* рассматривается диссертантом в русле философской идеи поэтапного формирования нравственного сознания и деятельности человека на пути от *плотского* к *душевному* и *духовному* человеку. При таком подходе становится возможным сопоставление способов осмысления проблемы нравственного самосовершенствования человека в гетерогенной, автономной и теономной этике, в частности – сопоставление символов *плотский* и *душевный человек* с понятием «легальность», а символа *духовный человек* – с понятием «моральность» в кантовской философии морали.

7. В русской философско-богословской антропологии *сердце* является символом глубинных внутриличностных детерминант, определяющих внутреннее и внешнее состояние человека, его отношение к другому человеку и миру. «Метафизика сердца» – это предельно широкое рассмотрение *сердца* как *центра жизни, корня существа человеческого, фокуса всех его сил духовных, душевных и животно-телесных.* В этом значении символ *сердце* не только встраивается в один ряд с *душой, духом, внутренним человеком, разумом, совестью,* но и оказывается синонимом духовно-нравственной жизни человека вообще. Символ *сердце* имеет многослойную смысловую структуру, включающую 1) экзистентный, 2) аксиологический, 3) гнозисный и 4) деятельностный семантические аспекты и составляющие их компоненты. Такое понимание «метафизики сердца» является новым и перспективным для качественного и количественного сравнительного анализа философско-антропологических учений.

8. Представители русской философско-богословской мысли обосновывали идею просвещенного «самодержавства», реабилитировали собственность и богатство, преодолевали разнонаправленность векторов богоугодности и

богатства. Представление о бренности земных благ корректируется идеей естественности стремления человека к материальному благополучию. Антитезе *быть* или *иметь* русская философско-богословская мысль противопоставляет объединительную формулу: *иметь, чтобы быть.* Осуждаются не собственность и богатство как таковые, но лишь не знающая границ жажда обогащения. Личный интерес подчиняется идее общественного служения, а логика частного обогащения рассматривается в контексте социальной логики и обретает духовно-нравственную мотивацию, противостоящую индивидуализму и *самству* (эгоизму).

Ни одна из форм собственности не рассматривается как гарант успешности или нестабильности общества. Для русской философско-богословской мысли более важным оказывается то, чему служат собственность и богатство. Значение *личного интереса* и *материального благосостояния* признается, но с одним ограничением: не увеличивать чью-либо бедность. Новым здесь является реконструкция взглядов по проблеме труда, собственности и богатства в богословской литературе второй половины XVIII века; выявление духовно-нравственной мотивации в сфере хозяйственно-экономической жизнедеятельности, а также установление связи самопознания и самосовершенствования человека с социальным служением – *«исполнением должностей».* Эти идеи станут основополагающими в «философии хозяйства» С.Н.Булгакова и «философии жизни» М.М.Тареева.

9. Основными особенностями осмысления историософской темы в русской философско-богословской литературе второй половины XVIII – начала XIX века являются совмещение священной и гражданской истории; исторический критицизм и стремление понять историю России как единое смысловое поле, охватывающее прошлое, настоящее и будущее; периферийность национально-конфессиональных критериев *избранности* русского народа; отношение к истории как важнейшему средству воспитания и конституирования исторической памяти, укореняющей человека в стихию национально-культурного бытия;

стремление осмыслить основания национально-культурной идентичности, понять особенности национального характера и противостоять деструктивным иноземным влияниям и «повреждению нравов». Новым представляется выявление элементов историософского сознания и консервативного мировоззрения в русской философско-богословской мысли ;анализ дискуссий о соотношении детерминизма и свободы воли человека, а также исследование проблемы русской теодицеи в философско-богословской литературе второй половины XVIII – начала XIX века.

10. В русской философско-богословской мысли обращалось серьезное внимание на проблему моральной танатологии – вопросы о смысле жизни и *смерти – бессмертии* человека. *Смерть* рассматривается православными мыслителями как глобальная постановка вопроса о сущности человека, его предназначении, долге и моральной ответственности перед обществом. *Смерть* при этом осознается в качестве созидающей и формирующей составной части человеческой жизни, инициирующей изменение образа действий человека и заставляющей его задуматься о бесконечной ценности каждого мгновения жизни. В русле этих идей впервые анализируется полемика по проблеме «смерти-бессмертия» человека и теме суицида в философско-богословской и светской литературе России конца XVIII – начала XIX века. На этой основе показывается, что рациональным смыслом философско-богословского ответа на «псевдоморфозы» русской жизни в виде явлений «бытового вертеризма» и «катонизма» является стремление соотнести бытие человека с вечностью, понимаемой как историческая память и национально-культурная традиция. Н.А.Бердяев и Б.П.Вышеславцев будут разрабатывать проблемы философской танатологии именно в этом направлении.

Структура диссертационного исследования и расположение материала определяются своеобразием проблемного метода. Работа состоит из введения, четырех глав (одиннадцати параграфов), заключения и списка использованной литературы.

Во «**Введении**» раскрывается актуальность избранной темы, определяются цель и задачи исследования, степень разработанности проблемы, характеризуется методологическая основа и источниковая база, формулируются основные теоретические положения, на основе которых автор исследует философские аспекты русской православной философско-богословской литературы второй половины XVIII – начала XIX века.

В **первой главе** рассматриваются методологические проблемы изучения русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. *Первый параграф* посвящен исследованию историографии русской философско-богословской литературы указанного периода; *второй* – анализу русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века как предмету историко-философского изучения; в *третьем параграфе* раскрываются основные параметры русской философско-мировоззренческой культуры конца XVII – первой половины XVIII века и выявляются духовно-теоретические истоки русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века.

Во **второй главе** исследуются проблемы бытия и познания в русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. В *первом параграфе* анализируется осмысление онтологической темы; во *втором* – способы постановки гносеологических проблем и подходы к их решению; в *третьем параграфе* реконструируется концепция символизма в воззрениях представителей русской философско-богословской мысли.

В **третьей главе** анализируется концепция человека в русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. *Первый параграф* посвящен исследованию учения о природе человека, амбивалентности его внутреннего мира и экспликации проблемы духовности; во *втором параграфе* реконструируется «метафизика сердца» в контексте русской философско-богословской антропологии.

В **четвертой главе** рассматриваются этико-социальные аспекты русской

философско-богословской мысли второй половины XVIII - начала XIX века. В *первом параграфе* исследуется религиозно-нравственное обоснование труда, собственности и богатства; *во втором* анализируется проблема соотношения детерминизма и свободы человека в социально-политическом и историософском аспектах богословской мысли; *В третьем параграфе* эксплицируется рациональный смысл проблем «смерти-бессмертия» и темы суицида, широко обсуждаемых в отечественной философско-богословской и светской литературе конца XVIII – начала XIX века.

В **«Заключении»** диссертации формулируются основные выводы и полученные результаты, их научная новизна и практическая значимость; намечаются основные проблемы и возможные направления дальнейшего изучения темы.

ГЛАВА 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII – начала XIX ВЕКА

1.1. Историография русской философско-богословской литературы второй половины XVIII – начала XIX века.

Понимание философско-мировоззренческой культуры России второй половины XVIII – начала XIX века во всей ее сложности, противоречивости и основных тенденциях развития будет всегда неполным вне освоения русской православной философско-богословской мысли. За два столетия накоплен большой объем работ, прямо или косвенно относящихся к предмету изучения. В исследовательской литературе этого времени можно условно выделить пять основных периодов, характеризующихся определенным проблемно-тематическим единством. *Первый период* - с конца XVIII до середины XIX века. Это время создания словарей и обзоров по истории русской духовной литературы. Историко-философский аспект здесь ещё не выделяется из историко-богословского и историко-литературного; *второй период* – с середины до конца XIX в. В это время издаются фундаментальные обобщающие работы по истории духовного образования и просвещения, а также монографические исследования, посвященные изучению жизни и творческого наследия некоторых православных иерархов. Эти работы находятся ближе к теме нашего исследования, поскольку в них предприняты попытки охарактеризовать мировоззрения духовных мыслителей и их теоретические истоки; *третий период* охватывает время с конца XIX до начала 20-х годов XX столетия. Этот период характеризуется углубленной историко-философской рефлексией, стремлением осмыслить истоки, существо и основные параметры русского философствования в отличие от западноевропейской философии. С развитием русской религиозной

философии все больше осознается необходимость экспликации религиозно-мировоззренческих оснований и предпосылок этого направления отечественной философской культуры; *четвертый период* включает историко-философские исследования советского времени – с 20-х до конца 80-х годов XX в. В это малоблагоприятное для исследований отечественной религиозно-философской традиции время был создан ряд работ, нацеленных не только на критику «реакционных» мыслителей периода русского религиозно-философского ренессанса, но и на реконструкцию их мировоззрения. Исследования такого рода вывели на изучение отечественной духовно-академической философии, а также на изучение русской внецерковной и религиозной метафизики XVIII столетия; наконец, *пятый – постсоветский - период* начинается с 90-х годов и продолжается сегодня. Для него характерно переосмысление базисных теоретических конструкций в области философского знания, корректировка методологического инструментария, а также расширение предметного поля исследования истории русской философской мысли за счет включения духовно-академической философии, внецерковной религиозной философии отечественного масонства и философско-богословской литературы. Все это, возможно, будет способствовать построению более объективной и свободной от политесных конъюнктурных соображений концепции исторического развития русской мыслительной культуры.

Важные сведения о **первом периоде** освоения русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века находим в немногочисленных словарях и обзорах русской духовной литературы от «Библиотеки Российской» Дамаскина (Семенова-Руднева) и «Словарей» Н.И.Новикова, Евгения (Болховитинова), Д.Н.Бантыш-Каменского до «Обзора русской духовной литературы» Филарета (Гумилевского)[1]. В более позднее

[1] См.: *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Библиотека Российская, или Сведение о всех книгах в России с начала типографии на свет вышедших /Издал В.М.Ундольский. М.: В Унив. тип.,1891; *Новиков Н.И.* Опыт исторического словаря о российских писателях /Из разных печатных и рукописных книг, сообщенных известий и словесных преданий собрал Николай Новиков. – СПб.,1772; *Евгений (Болховитинов).* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М.: Русский двор, Свято-Троицкая

время эта традиция была продолжена в словарях Г.Н.Геннади, С.А.Венгерова, Н.Глубоковского и вплоть до продолжающегося современного «Словаря русских писателей XVIII века»[1].

Уже А.П.Сумароков, Н.И.Новиков, Амвросий (Серебренников), А.Н.Радищев и другие писали в последней четверти восемнадцатого столетия о большом значении работ многих православных иерархов для развития отечественной культуры. Так А.П.Сумароков в начале 70-х гг. в статье «О Российском духовном красноречии» писал о важной просветительской роли православных проповедников-богословов: "И мы Европе отличных духовных риторов показать можем, ко славе России"[2]. Среди своих духовных "собратий по единому их риторству" Сумароков называл "Российского Цицерона" Ф.Прокоповича, епископа Псковского Гедеона (Криновского), архиепископа Санкт-Петербургского и Новгородского Гавриила (Петрова), "распорядочного в разуме" епископа Архангельского и Холмогорского (Зыбелина. -А.Е.) и других. Особо же он выделял Ф.Прокоповича и архиепископа Тверского (впоследствии - митрополита Московского) Платона-Левшина, как "преемника Феофанова"[3]. Н.И.Новиков в своем «Словаре» 1772 года наряду со светскими писателями отметил большие заслуги перед отечественной культурой архиепископа Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова) – «мужа высокого ума, острого понятия, здравого рассуждения и великого просвещения», совершенного «в богословии, философии и красноречии»[4]. О митрополите Ростовском Димитрии (Туптало) в

Сергиева Лавра,1995; *Бантыш-Каменский Д.Н.* Словарь достопамятных людей русской земли, содержащий в себе жизнь и деяния знаменитых полководцев, министров и мужей государственных, великих иерархов православной церкви, отличных литераторов и ученых, известных по участию в событиях отечественной истории: В 5 частях / Изд. А.Ширяевым. – М.,1836.

[1] См.: *Геннади Г.Н.* Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях, и список русских книг с 1725 по 1825 год.: Т 1 – 3. – Берлин; М.,1876-1908; Критико- биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней): Т1 - 6 /Под ред. С.А.Венгерова. – СПб.,1899-1904; *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. – Б.м.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1992; Словарь русских писателей XVIII века. Вып.1 (А – И). – Л.: Наука,1988; Вып.2 (К – П), - СПб.: Наука, 1999.

[2] *Сумароков А.П.* Полн. собр. всех соч. Ч.VI. - Изд.2. - М., 1787. - С.278.

[3] Там же. - С.279-283.

[4] *Новиков Н.И.* Опыт исторического словаря о российских писателях // Новиков Н.И. Избр. Сочинения. – М.;Л., 1951. – С.294.

«Словаре» сказано как о человеке «острого ума и великого просвещения» с цитированием надписи на раке Димитрию, сочиненной М.В Ломоносовым[1]. Н.И.Новиков называет митрополита Белорусского Георгия Конисского и епископа Рязанского Палладия Роговского мужами «высокого ума и великого просвещения». Особо же он отмечает выдающееся значение для отечественной культуры Феофана Прокоповича, М.В.Ломоносова и тогда ещё архиепископа Тверского Платона (Левшина), как мужей «острого ума», «великого разума» и «глубокого учения»[2]. Некоторые «Поучительные слова» Платона, замечает Новиков, «равняются… с Феофановыми[3], а его «Богословия» («Православное учение, или сокращенная Христианская Богословия», 1765 г. – А.Е.), многими похваляется «за ясность и чистоту слога, которыми он украсил сию важную материю» (Там же).

О митрополите Московском Платоне как преемнике Ломоносова писал в "Слове о Ломоносове" А.Н.Радищев: "…зри, зри, и здесь твое (Ломоносов. - А.Е.) насаждение... В Платоне душа Платона"[4]. Здесь важно отметить то обстоятельство, что современники видели в митрополите Платоне наследника традиций не только Феофана Прокоповича, но и М.В.Ломоносова. В перечне образцовых авторов и произведений «Сокращенного курса российского слога» В.С.Подшивалова (1796 г.) также названы «сочинения Ломоносовы, Гедеоновы, Платоновы и Св. Димитрия (Ростовского. –А.Е.)»[5]. Префект Московской академии Амвросий Серебренников в «Оратории российской» (1778 г.) в перечне образцов «философического штиля» полагал, что «достойны подражания Преос. Гавриил Архиепископ Новгородский и С.П.бургский, Преос. Платон Арх. Моск. в проповедях, г. Ломоносов в публичных словах»[6]. Соединение

---

[1] *Там же.* – С.290-300.
[2] *Там же.* – С.338-342; 319-323;333-334.
[3] *Там же.* – С334.
[4] *Радищев А.Н.* Избр. филос. и общественно-политические произведения. - М., 1952. -С.212.
[5] *Подшивалов В.С.*] Сокращенный курс российского слога, изданный Александром Скворцовым. – М., 1796. – С. 32-33.
[6] *Амвросий Серебренников, иеромонах*] Краткое руководство к оратории российской, сочиненное в Лаврской семинарии, в пользу юношества, красноречию обучающегося.- М.,1778. – С. 157-158.

Новиковым и Радищевым в одном ряду Ф.Прокоповича, Ломоносова, Гедеона Криновского и Платона (Левшина) свидетельствует об отсутствии раскола культуры на церковную и светскую, подтверждает наличие в отечественной культуре второй половины XVIII в. единого пространства и шкалы ценностей.

Большое значение для изучения духовной культуры XVIII столетия имеет изданный митрополитом Киевским Евгением (Болховитиновым) в 1818 г. «Словарь...», раскрывавший вклад русских писателей «духовного чина» в развитие отечественной словесности [1]. Влияние этого обобщающего труда ощущается вплоть до работ нашего времени. Евгений (Болховитинов) первым изложил основные сведения о жизни и сочинениях писателей «духовного чина», в том числе и писателей второй половины XVIII века, а в росписи сочинений Тихона Задонского, приложенной к «Описанию жизни и подвигов преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого», указал на религиозно-философские работы Арндта («Об истинном христианстве») и Джозефа Халла («Внезапные рассуждения...») как на возможные источники творческого вдохновения Тихона Задонского при создании основополагающих сочинений «О истинном христианстве» и «Сокровище духовное, от мира собираемое»[2]. Здесь же Евгений называет творения Тихона «наилучшими в Христианстве нравственными книгами», а на русском языке – «первыми и образцовыми» для всех тех, «кои хотят быть подлинными Христианскими, а не ***метафизическими*** проповедниками Евангельского учения»[3].

Архиепископ Филарет (Гумилевский) в «Обзоре русской духовной литературы» (1-е изд. – 1859), опираясь на «Словарь» митрополита Евгения (Болховитинова), значительно расширил состав персоналий, но, в конечном счете, отметил, что для выполнения «весьма обширного плана» требуется «...много

---

[1] *Митрополит Евгений (Болховитинов).* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви/ Подготовка текста, составление и предисловие П.В.Калитина. – М.: «Русский Двор», 1995. – 416 с.

[2] *Евгений (Болховитинов).* Описание жизни и подвигов преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого / Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М.: Русский двор, Свято-Троицкая Сергиева Лавра,1995. – С.382-383.

[3] *Там же.* – С.382. Курсив мой. – А.Е.

предварительных работ. А где они? Есть ли монографии о писателе Платоне (Левшине. – А.Е.), или Кулябке, или Юшкевиче, или Прокоповиче? Нет и нет. Поэтому обширные планы пока приятныя мечты. Надобно наперед подготовить материалы, потом строить здания»[1]. «Обзор» просвещенного православного иерарха, в сущности, свелся к отдельным словарным статьям, важным замечаниям и наблюдениям, не свободным от субъективизма. К необоснованным и легковесным обобщениям в русле известной концепции «заимствования» следует отнести его оценки работ митрополита Платона, Аполлоса (Байбакова) и Феофилакта (Русанова). В целом, исследовательская литература начального периода историографии важна как первичная информация о жизни и трудах православных иерархов, но многие оценки и обобщения, содержащиеся в ней, нуждаются в проверке и корректировке. К тому же философские аспекты богословских проблем здесь специально не выделяются и не анализируются, доминируют историко-богословский и историко-литературный подходы.

Во **второй период** (с середины до конца XIX в.) входят фундаментальные работы историков духовного образования и просвещения С.К.Смирнова, И.А.Чистовича, В.Колосова, П.В.Знаменского, а также исследования П.П.Пекарского и М.И.Сухомлинова[2]. В этих исследованиях дается широкая панорама развития духовного образования и просвещения в России XVIII столетия, анализируется структура, содержание учебного процесса в Академиях и семинариях, называется основная учебная литература, а также книги популярных среди учащихся иностранных авторов. Все это, несомненно, очень важно для уяснения общей интеллектуальной атмосферы, в которой проходило формирование философско-богословских воззрений будущих православных ие-

---

[1] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы: В 2 кн. Изд.3. – СПб.,1884. – С.279.

[2] См.: *Смирнов С.К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. – М.,1855; Он же. История Троицкой Лаврской семинарии. – М.,1867; *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. – СПб.,1857; Он же. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущаго столетия. Комиссия Духовных Училищ. – СПб., 1894; *Колосов В.* История Тверской семинарии. – Тверь,1889; *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань,1881; Он же. История Русской Церкви. – М.,1996 (репринт); *Пекарский П.П.* История императорскрй Академии наук в Петербурге: В 2 т. – СПб.,1870-1873; *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии: Вып. 1 – 8. – СПб.,1874-1887. – Вып.1.

рархов. Однако задача реконструкции философско-мировоззренческих установок духовных мыслителей здесь также не ставится.

К этому же периоду относятся многочисленные статьи и монографии о жизни и творчестве представителей русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века: о Макарии (Петровиче) писал А.Р[одос]ский, а из современных исследователей - Н.К.Гаврюшин[1]; о Дамаскине (Семенове-Рудневе) имеются работы Я.Горожанского, М.И.Сухомлинова. Из современных авторов о нем писали Ю.Н.Солонин и группа историков в составе Е.В.Кузнецова, И.Н.Никулина, Е.Н.Титкова [2]; анализу биографии и взглядов Платона (Левшина) посвящены исследования И.М.Снегирева, Н.П.Розанова, В.Виноградова. Из современных исследований отметим работы К.А.Папмеля, Р.Л.Никольса, П.С.Шкуринова и П.В.Калитина[3]; религиозно-этические воззрения Тихона Задонского и Паисия Величковского исследуются в многочисленных работах. Лучшими из известных диссертанту работ являются работы Т.Попова, схиархимандрита Иоанна (Маслова), М.С.Боровковой-Майковой, П.С.Шкуринова и П.Е.Бухаркина, выполненные в более позднее

---

[1] См.: *Р[одос]ский А.* Материалы к истории духовного просвещения в России в XVIII столетии: Макарий (Петрович), ректор Тверской семинарии (1763 – 1765) // Странник.- 1892. – Т.1 -№3 (март). –С.582-587; №4 (апрель). – С.747-753; *Колосов В.* Указ. соч.; *Гаврюшин Н.К.* «Риторика» М.В.Ломоносова и «Логика» Макария Петровича // Памятники науки и техники. 1985. – М.: Наука, 1986. – С. 131-154.

[2] См.: *Горожанский Я.* Дамаскин Семенов-Руднев, еп. Нижегородский (1737-1795). Его жизнь и труды. – Киев,1894; *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Вып. 1. – СПб.,1874. – С. 139-183; *Солонин Ю.Н.* Духовенство как просветительская сила в екатерининское время // Международная конференция Екатерина Великая: эпоха российской истории. В память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796) к 275-летию Академии наук. Санкт-Петербург, 26 – 29 августа 1996 г. Тезисы докладов / Отв. ред. Т.В.Артемьева, М.И.Микешин. – СПб.: СПб НЦ, 1996. – С. 96-101; *Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П.* Епископ Нижегородский и Алатырский Дамаскин. Страницы жизни, деятельности, творчества. – Арзамас: АГПИ им. А.П. Гайдара, 1998. – 116 с.

3 См.: *Снегирев И.М.* Жизнь московского митрополита Платона: В 2 частях. Изд.4. – М.,1890-1891; *Розанов Н.П.* Московский митрополит Платон. – СПб.,1913; *Виноградов В.* Наследие митрополита Платона в истории Московской духовной академии. – Сергиев Посад, 1914; *Nichols R.L.* Orthodoxy and Russia's Enlightenment, 1762 – 1825 // Russian Orthodoxy under the Old Regime. – Minneapolis, 1978. – P.65-89; *Papmehl K.A.* Metropolitan Platon of Moscow (Petr Levschin, 1737-1812). – Newtonville, Mas.,1983; *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. – М.,1992. – С.158-166; *Калитин П.В.* Распятие миром. – Б.М., 1992; Он же. Проблема метафизического метода в творческом наследии митрополита Платона (Левшина), 1737 – 1812. Дис. ... канд. филос. наук. – М.: МГУ, филос. ф-т, 1992. В 1996 г. П.В.Калитин издал автобиографию, избранные письма и поучительные слова митрополита Платона (Левшина). См.: *Калитин П.В.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». Творения преосвященного Платона Митрополита Московского. – М.: Паломник; Русский Двор, 1996.

время[1]; о жизни и трудах Гавриила (Петрова-Шапошникова) имеются работы М.И.Сухомлинова, И.Покровского и Б.В.Титлинова[2]; отдельные аспекты мировоззрения Аполлоса (Байбакова), Феофилакта (Русанова) и раннего Филарета (Дроздова) рассматриваются в работах М.И.Сухомлинова, И.А.Чистовича, А.Ельчукова, А.Смирнова, а также в трудах З.А.Каменского, И.Ф.Худушиной и В.Шохина[3]. В отношении третьей группы следует отметить, что, несмотря на обилие литературы, здесь наблюдается весьма большое различие в подходах к реконструкции и оценке взглядов того или иного мыслителя, выводы и обобщения не основываются, как правило, на изучении достаточно репрезентативной базы первоисточников. Исключение представляют работы И.М.Снегирева, И.А.Чистовича, М.И.Сухомлинова, А.Ельчукова, Иоанна (Маслова), Н.К.Гаврюшина, П.С.Шкуринова, П.В.Калитина, П.Е.Бухаркина и авторского коллектива – Е.В.Кузнецова, И.Н.Никулина, Е.П.Титкова, но в них решаются частные, хотя и важные для понимания отечественной духовной культуры задачи. К этому добавим, что исследования А.Ельчукова, Н.К.Гаврюшина, Р.Л.Никольса, П.С.Шкуринова, П.В.Калитина и И.Ф.Худушиной коррелятивны исследованиям третьего и пятого периодов.

Третий период историографии включает обобщающие работы историков отечественной философии досоветского периода. О необходимости изучения

---

[1] См.: *Попов Т.* Этико-богословское мировоззрение святителя Тихона Задонского // ЖМП. – 1957. - №5. – С. 47-57; *Иоанн (Маслов).* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. – М., 1995; *Боровкова-Майкова М.С.* Нил Сорский и Паисий Величковский // С.Ф.Платонову ученики, друзья и почитатели. – СПб., 1911. – С. 27-33; *Шкуринов П.С.* Указ. соч. – С.166-170; *Бухаркин П.Е.* Православная Церковь и русская литература в XVIII – XIX веках: (Проблемы культурного диалога). – СПб.,1996. – С.81-125.

[2] См.: *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Вып. 1.– СПб.,1874. – С.58-137; *Покровский И.* Гавриил, митрополит Новгородский и С.-Петербургский, как церковно-общественный деятель (по поводу столетия с его кончины – 18 мая 1901 г.) // Христианское чтение. – 1901. – Октябрь. – С.482-510; Ноябрь. – С.687-718; *Титлинов Б.В.* Гавриил Петров, митрополит новгородский и санктпетербургский. – Пг.,1916.

[3] См.: *Сухомлинов М.И.* Указ. соч. – С.198-230; *Ельчуков А.* Феофилакт Русанов, знаменитый русский иерарх эпохи императора Александра I // Труды Киевской духовной Академии. – 1904. – Кн.XI (ноябрь). – С.434-446; 1905. – Кн. IX (сентябрь). – С.41-119; *Ельчуков А.* Архиепископ Феофилакт Русанов, русский пропо- ведник – философ эпохи конца XVIII в. и нач. XIX в. // Вера и разум. Журнал богословско-философский. – Харьков,1907. - №XVI. – С.427-456; №XVII/ - С.588-616; №XIX. – С.25-50; *Смирнов А.* Петербургский период жизни Митрополита Филарета (1808 – 1819). – М.,1900; *Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения (Деистическо-материалистическая школа). – М.,1971;*Худушина И.Ф.* Царь. Бог. Россия. Самосознание русского дворянства (конец XVIII – первая половина XIX вв.) – М.: ИФРАН, 1995; *Шохин В.* Святитель Филарет, митрополит Московский и «Школа верующего разума» в русской философии // Вестник Русского Христианского Движения. – Париж – Нью-Йорк – Москва, 1997. - №175. Вып.1. – С.82-108.

наследия русских духовных писателей второй половины восемнадцатого столетия и их вклада в историю отечественной философской мысли писали А.Галич и первый историк русской философии архимандрит Гавриил (В.Н.Воскресенский). А.Галич, разрабатывая философскую антропологию, высоко оценил размышления духовных писателей о человеке и отметил уже в 1834 году , что в сочинениях духовных мыслителей мы «имеем весьма хорошие материалы, которые ожидают только свода, чтобы войти в систему науки (философской антропологии – А.Е.)». У самого Галича влияние духовной литературы второй половины XVIII века обнаруживается наиболее явно в разработке учения о «сердечной стороне идеальной или внутренней жизни»[1].

Особое и весьма значительное место в историографии отечественной философии по праву занимает архимандрит Гавриил (Воскресенский).В завершающей шестой части своего труда по истории философии он не только попытался определить специфику русского национального философствования в отношении западноевропейской философии в виде снятия абстрактной противоположности и «односторонностей» рационализма и сенсуализма, но и указал на *античные* (Платон) и *византийские* (Иоанн Дамаскин, Григорий Палама) духовно-теоретические истоки, а также языческие и христианские корни русской философско-мировоззренческой культуры. Понимая «закон» русского любомудрия как «рационализм, соображаемый с опытом» и поверенный «через откровение», Гавриил отмечает, что русская философия «одолжена своим развитием духовенству русскому и частию грекам, первоначально занимавшим высшие места в русской иерархии»[2]. Наряду с религиозностью первый отечественный историк называет и такую особенность русского умствования, как внесистемность. Система, по его наблюдению, «не есть философия; система есть частная оболочка или одежда философии, в своем устройстве совершенно

---

[1] *Галич А.* Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. – СПб.,1834. – С.35, 349-466.

[2] [*Гавриил (Воскресенский), архим.*] История русской философии Зилатовского (монастыря) архимандрита Гавриила. – Казань, 1840. – С.5,19,23-24

зависящая от личности мыслителя философа, являющаяся и мгновенно исчезающая»[1]. При этом «системность» понимается Гавриилом как уклонение в «односторонность», хотя он и признает важность и необходимость «систем» в процессе изучения философии на примере М.В.Ломоносова. «И самый Ломоносов, - отмечает он, - не мог быть столь великим, если бы не прошел всех односторонних систем и не стяжал дух любомудрия в высшем развитии»[2]. Под «высшим развитием любомудрия» архимандрит Гавриил понимает «христианскую (православную) философию» и на основе этого теоретико-методологического подхода высоко оценивает значение для русской философии «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского, поучений и посланий Владимира Мономаха и Даниила Затворника. Особенно же он выделяет роль мистико-аскетической антропологии Нила Сорского, трудов Феофана Прокоповича и «русского Сократа» – Сковороды – для развития русского философствования[3]. Из церковных иерархов второй половины XVIII – начала XIX века Гавриил называет Георгия Конисского, Платона (Левшина), Евгения (Болховитинова) и Филарета (Дроздова). С особым уважением он пишет о митрополите Московском и предлагает подышать «сколько-нибудь воздухом русского Платона», выписав при этом весьма большой фрагмент из его «Православного учения...» (1765 г.), причем из первой главы «О Богопознании естественном, руководствующем к вере евангельской», не называя самого первоисточника![4] . Поскольку «натуральное богословие» составляло во второй половине XVIII – начале XIX века часть метафизики и теоретической философии, то не удивительно, что Гавриил включает в русскую философию имена М.В.Ломоносова, Д.С.Аничкова и А.М.Брянцева, указывая тем самым на общность духовно-теоретического пространства отечественной культуры, сформировавшейся под знаком христианских (православных) ценностей[5]. Важно отметить, что Гаври-

---

[1] *Там же.* – С.25.
[2] *Там же.* – С.26.
[3] *Там же.* – С.41-44, 45-49, 53-70.
[4] *Там же.* – С.70.
[5] *Там же.* – С.26, 72-76.

ил удерживает в составе традиции русской философии как рационализм, так и эмпиризм в снятом виде. Отсюда понятно, почему православный мыслитель критикует попытки «неологов» (рационалистов. – А.Е.) свести христианство к «символическому представлению идей естественной религии» и вполне верно указывает на их теоретический источник – Кантову философию религии. «Неологи», продолжает Гавриил, стремятся при помощи философии «открыть в исторических христианских символах чистую религию разума, или что то же, ввести естественную религию под именем христианства»[1]. Наконец, среди «руководственных книг для изучения философских наук» Гавриил называет наряду с переводами вольфианцев, кантианцев и шеллигианцев имена и работы префекта Киево-Могилянской академии Михаила Козачинского (1745), Макария Петровича (1761-1763), «Евгеонит» (1782) епископа Архангельского Аполлоса (А.Д.Байбакова), «Введение в философию» Евгения Булгара (1805) и выполненный студентами Санкт-Петербургской Духовной академии под руководством Феофилакта (Русанова) перевод «Эстетических рассуждений» немецкого философа и богослова Ансильйона (1813), резко раскритикованный в 1813 году ректором С.-Петербургской Духовной академии молодым Филаретом (Дроздовым)[2].

А.С.Пушкин высоко оценивал призывы Георгия Конисского к развитию просвещения в стране, его высказывания о пользе наук в жизни общества. В 1836 году в журнале «Современник» Пушкиным была опубликована рецензия на первое издание сочинений Георгия Конисского в двух томах (СПб.1835), в которой епископ Белорусский назван «одним из самых достопамятных мужей минувшего (XVIII. – А.Е.) столетия», а издание трудов православного иерарха рассматривалось как оказание обществу «важной услуги»[3].

Я.Н.Колубовский в очерке-приложении «Философия у русских» (1890; 2-е доп. изд. 1898) писал, что отечественная философия XVIII в. повторяет

---

[1] *Там же.* – С.122.
[2] *Там же.* – С.134-143.
[3] *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 16 т. - М.: Изд. АН СССР, 1949. – Т.12. – С.12-24.

вольфианство и просветительство. Первые ростки самостоятельной философской мысли Колубовский увидел у Г.С.Сковороды и представителей духовной академической философии Ф.Ф.Сидонского, Ф.А.Голубинского, П.Д.Юркевича, В.Д.Кудрявцева-Платонова и др. Вместе с тем он отметил, что голоса «митрополитов Платона, Анастасия Братановского, Георгия Конисского и др. были заглушаемы хором панегиристов новомодной философии»[1]. Но это замечание о важности православной философско-богословской мысли для понимания формирования отечественной философии и развития духовной культуры осталось у Колубовского без конкретизации и развития.

В целом, можно отметить, что отечественная светская философская мысль второй половины XIX в. прошла мимо религиозно-философских исканий в православной литературе второй половины XVIII столетия. «Наша эпоха, - писал о причинах этого «невнимания» П.Д.Юркевич, - находится, действительно, в прямой противоположности с средневековою. Очень часто случается, что ныне во имя совершенно невинных естественных наук преследуют и пытают человека за его любовь к истинам духа, как некогда почтенные инквизиторы пытали и преследовали его во имя Христово за его любовь к истинам естествознания»[2].

М.В.Безобразова в 1892 г. сформулировала мысль, не утратившую своего значения и сегодня. «Философии, - отметила она, - у нас не существовало, или философия наша была греческою – те предвзятые мнения или идолы, по Бэкону, от которых бы следовало освободиться, потому что в науке нет места для предвзятых мнений...»[3]. Изменение отношения к религиозно-нравственным аспектам русской философской мысли началось, возможно, с «материалов»Е.А.Боброва (1899-1902) и работы В.Ф.Эрна о Г.С.Сковороде (1912).

---

[1] *Колубовский Я.Н.* Философия у русских // Иберверг – Гейнце. История новой философии в сжатом очерке / Перев. С 7-го нем. изд. Я.Колубовский. – С.Петербург, 1890. – С.532. Интересно, что изданную в Киеве в 1712 г. «Ифику иерополитику...» Колубовский назвал нашей «первой философской книгой». См.: С.531.

[2] Цит. по: Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д.Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.,1990. – С.585.

[3] *Безобразова М.В.* Философские этюды. – М.,1892. – С.119.

Профессор Казанского университета Е.А.Бобров рассмотрел в третьем выпуске религиозно-философские идеи А.Н.Радищева, полагая, что трактат «О человеке, его смертности и бессмертии» был «одним из первых памятников лейбницевой философии на русском языке». Выделенная Е.А.Бобровым религиозно-философская аргументация Радищева в защиту бытия Бога и бессмертия души во многом совпадала с аргументами Макария (Петровича), Митрополита Платона, Аполлоса (Байбакова) и др.[1]. Однако проблемная связь и преемственность религиозно-философских идей православных иерархов и А.Н.Радищева осталась вне сферы анализа Е.Боброва, хотя его мысль развивалась, возможно, в этом направлении. Рассмотрев в шестом выпуске структуру философского знания у Феофилакта Лопатинского по известной «Истории Московской славяно-греко-латинской академии» С.К.Смирнова (М., 1855), Бобров, видимо, планировал анализ преподавания философии в Духовных академиях XVIII в., но закончил издание своих материалов перечнем имен префектов, преподававших по должности философию. Исследование А.Никольского 1907 г. о влиянии русской духовно-академической философии на славянофилов и университетскую философию не захватывает духовную литературу второй половины XVIII в.[2]

Важный шаг в изучении отечественной религиозно-философской мысли второй половины XVIII столетия сделал В.Ф.Эрн. В отличие от историко-философских и историко-литературных трудов А.И.Введенского, М.Ершова, Э.Л.Радлова, В.В.Сиповского, В.Н.Тукалевского, Г.Г.Шпета и Б.В.Яковенко, не увидевших в русской мысли этого периода «самостоятельного выражения», В.Ф.Эрн вслед за М.Безобразовой выступил против «преклонения перед чужим» и «увлечения всем пришедшим издалека». У нас, отмечал он, «не хватает внимания к нежным, оригинальным и обильным всходам нашей собствен-

[1] *Бобров Е.А.* Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып. I – IV. – Казань,1899 – 1902. – Вып.III. – Казань,1900. – С.227-229, 232.

[2] *Никольский А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. – 1907. -№ II – V, IX, XX.

ной культуры». Пренебрежение к своему прошлому, основанное на незнании и невежестве, продолжал Эрн, «есть одна из самых печальных черт нашей общественной психологии»[1]. Придерживаясь неокантианского различения методов генерализации в науках о природе («номотетический метод») и индивидуализации в историческом познании («идиографический метод»), В.Ф.Эрн критиковал «рационализм», «меонизм» и «имперсонализм» как основные тенденции «новой европейской философии», проявившиеся в невнимании к «личному началу» и «индивидуальным богатствам и особенностям живой человеческой личности»[2].

Здесь не место обсуждать, насколько эта критика правомерна в отношении баденской школы неокантианства, методологические идеи которой близки самому Эрну. Отметим лишь, что отечественный философ вполне верно ставит проблему экспликации теоретических предпосылок историко-философского исследования и стремится наметить переход от *разума* как *ratio* к *разуму* как λογος у и «логизму» Отцов Церкви [3]. «Логизм» как фундаментальная характеристика «восточнохристианского мышления» дополняется Эрном «онтологизмом», «всесторонним персонализмом», «органичностью» и неприятием скептической (и чисто критической) рефлексии, а также «внесистемностью» [4]. Отсюда пространство русской философии объявляется философом местом встречи и синтеза «восточнохристианского логизма» и «западноевропейского рационализма». В этом Эрн видит «удел России». Стремление отечественного мыслителя связать развитие русской философской мысли со своей, как он пишет, «туземной подпочвой», безусловно, привлекает. Однако выведение оригинальности «животворящего логоса» русской философии только лишь из «подпочвенной таинственной силы православной святыни» – православных начал восточнохристианского мышления – едва ли соответствует замыслу фи-

---

[1] *Эрн В.Ф.* Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения // Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – М.,1912. – С.1-2.

[2] Там же. – С.9, 15-16.

[3] Там же. – С.18.

[4] Там же. – С.21-27.

лософа «сделать прошлое русской мысли предметом тщательного и беспристрастного исторического исследования»[1]. Тем не менее блестящее исследование Эрном философии Г.С.Сковороды, особенно проблем символа, «внутреннего человека» и «философии сердца», оказалось для диссертанта весьма поучительным при изучении стиля религиозного философствования в православной богословской мысли второй половины XVIII в.

В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, П.А.Флоренский, С.Л.Франк, М.М.Тареев, С.Л.Франк и др. русские философы прямо не писали о православной богословской литературе второй половины XVIII века, но при анализе проблем аскетизма и философии хозяйства, теологии культуры, философии сердца и метафизики смерти явственно обнаруживали укорененность во внутренней традиции отечественной культуры. «Кто станет изучать русскую мысль, - писал в этой связи В.Ф.Эрн в 1910 г., - того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого»[2]. Именно поэтому можно утверждать, что глубина философской реконструкции русской православной богословской мысли второй половины XVIII в.находится в прямой зависимости от уровня понимания русской философии конца XIX – начала XX веков.

Большое значение для анализа антропологической темы в русской православной философско-богословской литературе второй половины XVIII века имеют исследования по истории отечественного масонства этого периода, поскольку молодой Платон (Левшин), Тихон Задонский, Аполлос (Байбаков), Амвросий (Подобедов), Михаил (Десницкий) и другие православные иерархи не избежали влияния мистической литературы и также оказались вовлеченными в поиски «истинного христианства». В работах М.Н.Лонгинова (1857-1867),

---

[1] Там же. – С. 333, 28. Беспристрастность оставляет Эрна, когда в Заключении к работе он утверждает, что русская философская мысль «почти никакого отношения не имеет к рационализму философии Нового времени». См.: Там же. – С.331.

[2] *Эрн В.Ф.* Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991. – С.98.

П.П.Пекарского (1862-1869), А.И.Незеленова (1889), А.В.Семеки (1902), В.Н.Тукалевского (1911), П.Н.Сакулина (1913), А.Н.Пыпина (1916) и Г.В.Вернадского (1917) раскрывается рациональный смысл ключевых понятий масонской литературы (*тело, дух, внутренний человек, самопознание, внутренняя церковь, мирская аскеза*), исследуются метафизические основания религиозно-нравственной философии масонов, выявляются истоки идей, составляющих парадигму масонского любомудрия[1] . Последующее развитие революционных событий в России ограничило возможности легального анализа не только философско-богословской мысли, но и религиозной философии в целом. Исследования подобного рода были возобновлены в русской религиозно-философской и богословско-философской диаспоре.

Г.Флоровский в своем анализе русского богословия второй половины XVIII столетия вслед за известной работой профессора Казанской Духовной академии П.В.Знаменского отметил определяющее воздействие на русскую богословскую мысль в области философии – работ вольфианца Баумейстера, а в области богословия – «систем протестантских» Герхарда, Квенштедта, Голлазия и Буддея[2]. Доктринальное богословие митрополита Платона, писал Г.Флоровский, «очень мало отличается от неопределенного и моралистически эмоционального лютеранизма того времени»[3]. В целом, «школьное богословие» второй половины XVIII в. Флоровский назвал «беспочвенным», выросшим «на чужой земле». «Богословие на сваях, - продолжал он, - вот итог XVIII

---

[1] *Лонгинов М.Н.* Новиков и Шварц. Материалы для истории русской литературы в конце XVIII века. – М.,1857; он же. Новиков и московские мартинисты. – И.,1867; Пекарский П.П. Введение в историю просвещения в России XVIII столетия. – СПб., 1862; он же. Дополнения к истории масонства в России XVIII столетия. – СПб., 1869; Незеленов А.И. Литературные направления в Екатерининскую эпоху. – СПб., 1889; Семека А.В. Русские розенкрейцеры и сочинения Имп. Екатерины против масонов. - СПб., 1902; Тукалевский В.Н. Из истории философских направлений в русском обществе XVIII века (Опыт характеристики идейных течений в русском масонстве) // ЖМНП. Новая серия. Часть XXXIII. – СПб., 1911. Май. – С.1-69; Сакулин П.Н.Из истории русского идеализма: Кн. В.Ф.Одоевский. – Т.1. – Ч.2. – М.,1913; он же. История новой русской литературы: (эпоха классицизма). – М.,1918; Пыпин А.Н. Русское масонство. XVIII и первая половина XIX века. – Пг., 1916; Вернадский Г.В. Русское масонство в царствование Екатерины II. – Пг., 1917.

[2] *Прот. Георгий Флоровский.* Пути Русского Богословия. Изд.3. – Париж,1983 (Репринт: Киев,1991. – С.104); *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань,1881. – С.755-761.

[3] *Прот. Георгий Флоровский.* Там же. – С.111.

века» [1]. При характеристике мировоззрения Тихона Задонского Г.Флоровский воспроизвел оценки митрополита Евгения (Болховитинова) и назвал в качестве источников религиозно-философского вдохновения епископа Воронежского книги И.Арндта «Об истинном христианстве» и Иосифа Галла (Джозефа Халла. – А.Е.) «Внезапные размышления…» [2]. Но, в целом, Флоровский вслед за Евгением (Болховитиновым), высоко оценил богословский опыт Тихона Задонского, назвав его «мистической этикой, или аскетикой», «первым опытом живого богословия»[3].

В.В.Зеньковский придерживается религиогенной концепции возникновения философии и полагает, что развитие русской философии происходит на основе православных ценностных ориентаций, деформируемых периодическими западными идейными «вторжениями». Но вместе с тем он уделяет значительное внимание наследию русских нерелигиозных мыслителей, хотя и рассматривает православие как ценностную систему координат, в которой только и возможно осмысление своеобразия русского философствования. Признавая особенностями русской философии антропоцентризм, историософичность и онтологизм, В.В.Зеньковский высоко оценивает ориентированность Тихона Задонского, Платона (Левшина), Григория Сковороды и А.Н.Радищева на прояснение проблем человеческого существования и называет Г.Сковороду «первым философом на Руси в точном смысле слова» [4]. Он также проницательно пишет не только о «внешней», но и , прежде всего, о «внутренней секуляризации» русской мысли как ответе на вызов новой социокультурной ситуации в екатерининской России. Ярким примером органического развития отечественной философской традиции станет разработка В.Зеньковским педагогической антропологии и её ядра – «философии сердца», инициированной философско-

---

[1] Там же. – С.114.
[2] Там же. – С.123.
[3] Там же. – С.125. Здесь же Г.Флоровский делает два важных замечания. Во-первых, он различает подходы к аскетике Тихона Задонского и Паисия Величковского; во-вторых, указывает на близость Паисия к Нилу Сорскому и Византийским Отцам. См.: С.125-126.
[4] *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т.1 (1). – Ленинград,1991. – С.61-63; 116; 64.

богословскими размышлениями Тихона Задонского, Григория Сковороды, П.Д.Юркевича и другими русскими мыслителями[1].

Четвертый (*советский*) период (с 20-х до конца 80-х гг. XX в) представлен коллективными исследованиями, авторскими монографиями и статьями. В одном из первых обобщающих трудов советской историко-философской науки под редакцией А.В.Щеглова зарождение русской философской мысли было отнесено к середине XVIII в.– к творчеству М.В.Ломоносова[2]. Здесь также рассматривались философские учения Г.С.Сковороды и А.Н.Радищева. Более конкретно философские идеи названных мыслителей изложены в «Очерках», изданных под редакцией Г.С.Васецкого, М.Т.Иовчука, А.Н.Маслина, А.Ф.Окулова, З.В.Смирновой и И.Я.Щипанова[3]. И всё же в «Очерках», как отмечалось в более позднем историографическом обзоре русской философии, «практически отсутствовало систематическое изложение идеалистической философии, что привело к обеднению в целом философской мысли России»[4].

Тем не менее с довоенного курса «Русской литературы XVIII века» Г.А.Гуковского (М.,1939) было возобновлено изучение русского масонства. Во втором томе обобщающего коллективного труда «История философии в СССР» (1968-1988) появилась новая глава «Идеалистическая и религиозно-мистическая философия второй половины XVIII века», в которой И.Я.Щипанов рассмотрел философские взгляды М.М.Щербатова и русского масонства[5]. С 60-70-х годов началось изучение рукописей философских курсов профессоров Киево-Могилянской академии (В.М.Ничик, В.Д.Литвинов, М.В.Кашуба, И.С.Захара, Я.М.Стратий и др.), с конца 80-х годов предметом

---

[1] *См.: Есюков А.И., Любан Т.Н.* «Философия сердца» и христианская педагогика В.В.Зеньковского // Россия: истоки и пути духовного обновления. Материалы Всероссийской научной конференции 15-17 ноября 1996 г. – Архангельск: Изд. АГТУ, 1996. – С.21-23.

[2] Краткий очерк истории философии / Под ред. А.В.Щеглова. – М.,1940. – С.167-211.

[3] Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР: В 2 т. – М.,1955-1956. В русле этих же идей были написаны главы о русской философии в первом томе шеститомной «Истории философии» (М.,1957).

[4] *Абрамов А.И., Колосков В.Н., Павлов А.Т., Пустарнаков В.Ф.* История русской философии // История философии в СССР: В 5 т. – М.: Наука, 1969-1988. – Т.5. – М.,1988. – С.243.

[5] См.: История философии в СССР: В 5 т. – М.: Наука, 1968. – Т.2. – С.68-75.

научных исследований становятся философские курсы профессоров Московской академии XVIII в. (А.В.Панибратцев, В.В.Аржанухин). Таким образом, к концу 80-х гг. в отечественной историко-философской науке имелись исследования философии просвещения и деистическо-материалистической традиции, философских идей масонства и духовно-академической философии второй половины XVII – первой трети XVIII в. Вместе с тем оставался неизученным философский потенциал богословской словесности и, в частности, философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. Можно согласиться с авторами уже названного историографического обзора, что «степень исследованности русской философии еще не позволяет говорить об отсутствии «белых пятен» в это области, ибо нет монографических исследований ... философских идей русской православной ортодоксии...»[1].

С начала 90-х гг. начинается **пятый** – ***постсоветский*** **период** историографии, заключающийся в преодолении негативного отношения к философским аспектам богословской мысли века русского Просвещения. А.Д.Сухов отметил в 1992 г., что насыщенность богословия философией составляет «одну из особенностей русской мысли»[2]. Связь отечественной философии с Православием отмечалась в докладах Л.Е.Шапошникова, В.Е.Доля, И.С.Захары, Ю.Н.Солонина, Т.В.Артемьевой и О.А.Печуриной на Всероссийской научной конференции в Санкт-Петербурге (Май, 1992)[3]. Ю.Н.Солонин вполне обоснованно говорил о необходимости расширения «репертуара данных» при исследовании «культурно-философского процесса в России». Есть поразительные лакуны, продолжал он, в научный оборот практически не введен огромный материал, «рожденный такой важной формой общественного бытия, как церковная жизнь и религиозное движение» [4]. Докладчик отметил, что «практически

[1] *Абрамов А.И., Колосков В.Н, Павлов А.Т., Пустарнаков В.Ф.* Ука. Соч. – С.279.

[2] *Сухов А.Д.* Русская философия как исторический тип: процесс становления // Философия и культура в России: методологические проблемы. –М.,1992. – С.10.

[3] *См.:* Русская философия: преемственность и роль в современном мире. Тезисы докладов и выступлений: В 2 ч. Всероссийская научная конференция. Санкт-Петербург, 18-21 мая 1992. – Санкт-Петербург,1992. –Ч.1. – С.7-8, 35, 39-40, 44-45, 45-47 и др.

[4] *Солонин Ю.Н.* Русское духовенство в просвещенческом процессе XVIII века // Там же. – С.44.

не используется как источник для изучения духовных явлений церковная проповедь – ценнейший и богатейший материал, который позволяет раскрыть формирование общественного менталитета» [1]. Привлечение проповедей, продолжал Ю.Н.Солонин, «позволяет резко увеличить число участников просвещеннического движения в России – именно как его творцов». Все это, по его мнению, будет способствовать более полному пониманию противоречивой эпохи века Просвещения [2]. Т.В.Артемьева в своем докладе напомнила, что согласно представлениям XVIII в. метафизика составляла центральную часть философии и включала в себя онтологию (учение о бытии), натуральное богословие (учение о Боге) и пневматологию (учение о душе) [3]. «Хотя курсы философии и теологии в академиях читались раздельно, - отмечал А.В.Панибратцев в работе 1992 г., - зависимость от религиозных доктрин все-таки еще была очень велика. Образно говоря, философия еще не отделилась от религии...» [4]. Сами преподаватели духовных академий, добавляет он, никогда не противопоставляли философию христианству.

Новый подход к пониманию истории отечественной философии был предложен в работе профессора МГУ П.С.Шкуринова «Философия России XVIII века» (М.,1992). Автор впервые выделил в самостоятельную главу («Религиозное крыло российского Просвещения второй половины XVIII века») круг проблем, разрабатывавшихся выдающимися представителями российской православной церкви Г.Конисским, митрополитом Платоном (П.Е.Левшиным), епископом Тихоном Задонским и Паисием Величковским [5]. В этом же году

---

[1] Там же. – С.45.

[2] Там же. Эта же тема развивалась в программном докладе Ю.Н.Солонина «Духовенство как просветительская сила в екатерининское время» на Международной конференции в С.-Петербурге, посвященной памяти Екатерины Великой (август, 1996). См.: *Солонин Ю.Н.* Духовенство как просветительская сила в екатерининское время // Международная конфер. Екатерина Великая: Эпоха российской истории. В память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796) к 275-летию Ак. наук.. Санкт-Петербург, 26-29 авг. 1996 г. Тезисы докладов / Отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. – СПб: СПб.НЦ, 1996. – С.96-101.

[3] *Артемьева Т.В.* Российская метафизика как эстетика XVIII века // Там же. –С.45.

[4] *Панибратцев А.В.* Философское наследие Московской Славяно-греко-латинской академии // Философия и культура в России: методологические проблемы / Отв. ред. А.Д.Сухов, С.И.Бажов; РАН Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 1992. – С.43.

[5] *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века: Учебное пособие. – М.,1992.- С.151-186.

П.В.Калитин защитил кандидатскую диссертацию о методе митрополита Московского Платона (Левшина), а в 1995-1996 гг. подготовил к изданию и издал «Словарь» митрополита Евгения (Болховитинова) и первую книгу из серии «Богословское творчество русских святителей», содержащую автобиографию, избранные «Поучительные слова» и письма митрополита Платона [1].

В 1993-1995 годах были опубликованы важные для анализа темы диссертации работы И.И.Семаевой «Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века» (М.:МПУ,1993) и С.В.Аржанухина «Философские взгляды русского масонства: по материалам журнала «Магазин свободнокаменщический» (Екатеринбург, 1995), выводящие в ряде аспектов на русскую философско-богословскую мысль второй половины XVIII века.

Углублению понимания русского философско-богословского наследия рассматриваемого периода, несомненно, содействуют изданные в 1995 году словари русской философии под ред. М.А.Маслина (М.: Республика,1995) и под ред. А.И.Алешина (М.: Наука,1995), в которых не только излагаются взгляды многих представителей философско-богословской мысли, но и раскрываются присущие этой традиции понятия и проблемы: *анагогия, аскетизм, добротолюбие, духовно-академическая философия, духовное просвещение, исихазм, исихазм и русская духовность, сердца метафизика, философско-богословская мысль XVIII – XX в.* и др.

Наконец, в 1996 и 1997 годах появились важные для предлагаемого диссертационного исследования работы Т.В.Артемьевой, М.О.Шахова и А.В.Панибратцева[2]. Т.В.Артемьева верно отметила, что «многие представители пра-

---

[1] *Калитин П.В.* Проблема метафизического метода в творческом наследии митрополита Платона (Левшина) 1737-1812. Дис. ...канд. филос. наук. – М.: МГУ, Филос. ф-т,1992; Он же. Распятие миром. – М.,1992; Митрополит Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви / Подготовка текста, составление и предисловие П.В.Калитина. М.: Русский Двор, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 416 с.; Платон (Левшин), митрополит Московский. «Из глубины воззвах к тебе, Господи...» /Составление и предисловие П.В.Калитина. – М.: Паломник; Русский Двор, 1996. – 352 с.

[2] *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. – СПб.,1996; она же. Русская историософия XVIII века. – СПб.,1996; *Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. – М.,1997; *Панибратцев А.В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). – М.,1997; Он же. Философская мысль в России начала XVIII века: преемственность и перспективы развития // Феофилакт Лопатинский. Из-

вославной церкви – Аполлос (Байбаков А.Д.), Дамаскин (Семенов-Руднев Д.Е.), Платон (Левшин П.Е.) и др. – находились в рамках рационализма, что позволяет рассматривать их духовное наследие не только как богословское, но и как философское»[1]. Названные исследования составляют одну из теоретических предпосылок экспликации философских аспектов русской богословской мысли второй половины XVIII века. Наконец, значительный интерес для историко-философского осмысления отечественной богословской мысли XVIII в. имеют работы историков Византийской культуры X – XV вв. А.П.Каждана, И.П.Медведева, Г.М.Прохорова, архимандрита Киприана (Керна), протопресвитера Иоанна Мейендорфа [2], а также философски ориентированных историков русской литературы В.А.Котельникова, П.Е.Бухаркина и других [3].

Отдавая дань уважения всем названным выше авторам, приходится все-таки констатировать, что в отечественной истории философии нет еще работ, в которых бы предпринимались попытки целостного анализа православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века, основывающихся на систематическом изучении богословских текстов хотя бы наиболее значимых мыслителей и с точки зрения философского содержания.

Таким образом, необходимые предпосылки для историко-философского изучения текстов духовной литературы России второй половины XVIII в. появились лишь в последние годы. В работах Г.В. Флоровского и В.В. Зеньковского, а также современных отечественных исследователей П.С. Шкуринова,

---

бранные философские произведения / Сост., вступит. Ст. и перевод с лат. А.В.Панибратцева. – М.,1997. – С.3-20.

[1] *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. – С.293.

[2] *Каждан А.П.* Византийская культура (X – XII вв.). Изд.2. – СПб.,1997; *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV – XV вв. Изд.2. – СПб.,1997; *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Литературные связи древних славян. –Л.,1968; Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. –М.: «Паломник»,1996; *Иоанн Мейендорф, протопресвитер.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение / Под ред.И.П.Медведева и В.М.Лурье. – СПб.,1997.

[3] *Котельников В.А.* Православная аскетика и русская литература: (На пути к Оптиной). – СПб.,1994; Восточнохристианская аскетика на русской почве // Христианство и русская литература. Вып. 1. – СПб.,1994. – С.89-127.; *Бухаркин П.Е.* Православная Церковь и русская литература в XVIII – XIX веках: (Проблемы культурного диалога). – СПб.,1996.

П.В. Калитина, Н.К. Гаврюшина, и других[1] видна сложность проблемы, намечены контуры философствования в духовной литературе Российского Просвещения второй половины XVIII в., но не решен вопрос о специфичности способов постановки и решения мировоззренческих проблем в этой литературе; не разработаны критерии отбора и оценки эмпирического материала; не реконструированы особенности философской рефлексии в богословских текстах; не определены общая логика, структура и основные темы философско-богословской мысли; не выявлены типологические связи, расхождения и соответствия этой литературы с традициями западноевропейской и отечественной философии. За просторечием и эксплицитностью внешней стороны духовной литературы не раскрыта сложная внутренняя структура религиозно-философского вопрошания. Не показано воздействие православной философско-богословской мысли на культуру России конца XVIII - XIX веков. Анализ этих вопросов составляет предмет предлагаемого диссертационного исследования.

---

[1] См. в дополнение к названным работам: *Сербиненко В.В.* История русской философии XI-XIX вв. Курс лекций. - М., 1993; *Гаврюшин Н.К.* Сознание как таинство. Заметки о русской религиозной антропологии // Вопросы философии. - 1996. - №5; *Громов М.Н.* Век Просвещения в России // История философии: Запад-Россия-Восток. Кн.2: Философия XV-XIX вв. - М., 1996. Особый интерес вызывают работы С.С.Хоружего: После перерыва. Пути русской философии. - СПб., 1994; Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. - М., 1995; Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. -1998. - №3; Феноменология аскезы. – М.: Изд. Гуманитарной литературы, 1998.

1.2. Русская философско-богословская мысль второй половины XVIII – начала XIX века как предмет историко-философского исследования.

Русская православная философско-богословская мысль второй половины XVIII – начала XIX века явилась одним из направлений русской мысли, отразивших социокультурные изменения екатерининского времени. Вместе с тем, просветительство было не только знамением времени, но и институционально насаждаемой модой. Просветительские идеи выступали как в светской, так и в религиозной мысли, что отнюдь не означает, что вся религиозная, как и светская мысль была исключительно просветительской. Противоборство «старых» и «новых» идей раскололо все общество. Линия же раскола, по верному замечанию А.В.Липатова, проходила не в соответствии с «конфессиональными, сословными или институциональными рамками, а внутри них. Светская среда была расколота так же, как и духовенство»[1].

С распространением новой картины мира, ростом авторитета научного знания и неудовлетворенностью традиционным православием, включенным с начала века в систему государственной власти, среди иерархов православной Церкви умножается число поклонников «естественной богословии» и искателей «истинного христианства», поэтому выразителями новых умонастроений становятся в это время не только философы и политические деятели, но и понимающие необходимость реформ представители духовенства. На этой основе с середины шестидесятых годов восемнадцатого столетия в русском богословии явственно обозначилось течение мысли, считавшее задачей времени рациональное обоснование догматов веры для усиления их воздействия на разум человека.

Первые попытки модернизации православия с помощью философии во

---

[1] *Липатов А.В*.Просвещение: антиномии и единство эпохи //Славяноведение. 1995. - №1. – С.45.

имя укрепления религиозной веры предпринимаются в многочисленных творениях Макария (Петровича), Платона (Левшина), Дамаскина (Семенова-Руднева), Феофилакта (Горского), Гавриила (Петрова), Аполлоса (Байбакова), Феофилакта (Русанова) и других церковных иерархов.

В целом, как заметил А.И.Новиков, в православной богословской мысли России второй половины XVIII – начала XIX в. отразился широкий диапазон религиозно-философской антропологии от искренней церковной религиозности и «чистого евангельского христианства» до «разнообразных форм мистики»[1]. Значительная часть этой литературы, связанной с исследованием духовных глубин человеческого существования, противостояла механистическому обездушиванию человека, истолкованию его поведения в русле идей социальной механики и атомизма. Именно для духовной литературы оказалось специфично углубленное проникновение в духовно-нравственный мир человека, осознание трагической раздвоенности личности, анализ предельных философских вопросов жизни и смерти, бренного и вечного, веры и неверия, надежды и безнадежности, смысла и неосмысленности человеческого существования, поиски духовной опоры и путей самопознания и самосовершенствования. Таким образом, в духовной литературе второй половины XVIII в. ставились и обсуждались важные вопросы о месте религии и веры в духовной жизни и культуре, основательно осмысливались религиозно-антропологические, гносеологические, историософские и педагогические проблемы, которым еще предстояло стать предметом анализа в университетской и духовно-академической философии второй половины XIX - начала XX в.

В исследовании этих вопросов в русской философско-богословской литературе второй половины XVIII столетия отразились многие черты нового мировоззрения, свойственного эпохе российского Просвещения:

- интерес к познанию человека, вера в познавательные возможности разу-

---

[1] См.: *Новиков А.И.* «Дойти до сути» (Русская философская поэзия как явление духовной культуры) // Русская философская поэзия. Четыре столетия / Сост. А.И.Новиков. Отв. ред. А.Ф.Замалеев. – СПб., 1992. –С.12.

ма, внимание к рациональной аргументации и “логике сердца”;- стремление соединить веру и разум, критическое отношение к традициям, пересмотр “священных историй” и ценностных ориентаций, осознание необходимости освобождения разума от суеверий, предрассудков и мистицизма;

- вера в возможность изменения негуманного характера отношений между людьми, осуждение «самовластия» (деспотизма) и стремление рассматривать человека в его взаимоотношениях с другими людьми как “цель”, а не “средство”; внимание к педагогике и надежда на воспитание “нового человека”, реформирование духовного образования и воспитания;

- критика «исторической церкви» и переосмысление религиозного опыта, поиски «внутренней церкви», “внутреннего благочестия” и “христианской философии”; религиозная терпимость, интерес к “естественной религии” Дж.Халла, Х.Вольфа, Ф.Фенелона, Мармонтеля, “истинному христианству” И. Арндта и Дж. Мейсона, “религии здравого смысла” А.Поупа, “религии сердца” Б.Паскаля и Руссо;

- критика угнетения и порабощения, духа наживы и корыстолюбия; противостояние бездумному увлечению всем иностранным, поиски национально-культурной идентичности и стремление воспитывать русских людей в системе аксиологических координат православной духовности; интерес к истории Отечества, собирание летописей и обобщение местных материалов, связанных с историей епархий.

Столь широкий диапазон обсуждаемых в духовной литературе вопросов, общих для философии и богословия, приводит к вопросу о правомерности и допустимости сближения этих форм духовной жизни, обладающих своей, казалось бы, несомненной, спецификой, вытекающей из различия разума и веры, а также способов доказательства своих суждений. Однако различия эти, как отмечает А.И.Новиков, «не абсолютны». И с наступлением эпохи Просвещения в XVIII веке, продолжает он, «философия не отрывается от религи-

озных проблем» [1]. Это тем более верно для отечественной философско-мировоззренческой культуры второй половины XVIII – начала XIX века. Отсюда и обоснование правомерности признания некоторого общего пространства встречи философии и богословия будет ограниченно указанным временным периодом.

Соотношение философии и богословия в русской культуре второй половины XVIII – начала XIX века можно рассматривать с четырех логически возможных точек зрения: 1) несовместимость; 2) тождество; 3) подчинение и 4) пересечение. Рассмотрим эти варианты в указанном порядке.

Первый вариант приемлем лишь в том случае, если мы, вслед за Гегелем, будем рассматривать философию как «мышление о мышлении» и «мышление в понятиях», а не в образах, и при том мышление систематическое и доказательное. По этим критериям (предмет и метод рефлексии) богословие, на первый взгляд, не должно быть причастно пространству философии, а выражение «философские аспекты богословской литературы» может быть квалифицировано как «звук невнятный» и противоречие в определении. Против такого подхода можно возразить, что философия не сводится к наукообразной (рационально-дискурсивной) разновидности. В противном случае пришлось бы объявить *«не-философией»* взгляды Кьеркегора, Ницше, Льва Шестова и др. мыслителей. К тому же мыслителей века российского Просвещения необходимо оценивать критериями их собственной эпохи. Реальность здесь была такова, что в пространстве философской культуры второй половины XVIII века богословие (в части «богословии естественной») выполняло функцию «инобытия» философии, являлось ее «превращенной» формой, поскольку «богословие естественное» под влиянием работ Х.Вольфа и его последователей (особенно, под влиянием «Метафизики» Баумейстера) входило в состав метафизики и, следовательно, в состав теоретической философии вплоть до работы Филарета (Дроздова) «Обозрение Богословских наук в отношении к

---

[1] См.: *Новиков А.И.* История русской философии X – XX веков. – СПб.: Изд-во «Лань», 1998. – С.192-193.

преподаванию их в высших духовных училищах» (СПб., 1814). С учетом этих обстоятельств первый вариант нельзя признать обоснованным, хотя различия богословия и философии в истоках, предмете, методе, содержании и функциях, несомненно, сохраняются[1]. Философское познание автономно, а богословское – теономно; философ увлечен своим предметом, а богослов – не только увлечен, но и «вовлечен в него» (Пауль Тиллих); наконец, даже обсуждение сходных предметов ведется философом и богословом в разных перспективах: философ, например, обсуждает проблемы причинности или времени, как они выступают в физике, биологии или истории; богослов же обсуждает эти проблемы либо в связи с «первопричиной», либо в перспективе «Вечности».

Второй вариант (тождество философии и богословия) также нельзя признать убедительным. Прежде всего, «откровенное богословие» в русской культуре XVIII века всегда выводилось за рамки философского знания и не входило в его состав как знание «сверхразумное». К тому же, даже если философ и богослов говорят об одном и том же предмете, они говорят о чем-то различном, как это показано выше. Наконец, философия и богословие отличаются характером семантической, логической и методологической рациональности. Значения и сила слов богословского текста кроются в их коннотации, отсылающей читателя к психологическому, философскому или метафизическому смысловому полю слов, указующих на духовные реалии. Поэтому в богословском, как и в литературном тексте, большое значение приобретает под-, над- и интертекст. Богословский текст также исключает логические противоречия, но он не свободен от парадоксальности, превышающей порой возможности конечного человеческого разумения. С.Н. Булгаков, обсуждая проблему соотношения религии и философии, проницательно отметил, что «догмат, входя в мышление, является ему иноприродным и в этом смысле трансцендентным дискурсивному мышлению, не есть его вывод и порождение. Догмат нарушает, вернее, не считается с основным требованием логичес-

[1] См.: *Гаврюшин Н.К.* Философия и богословие // Начало. – 1991. - №3. – С.6.

кой дискурсии»[1]

Третий вариант (подчинение) может выступать в двух разновидностях. Здесь либо философия подчинена богословию, либо богословие – философии. Первый способ подчинения исключается на том основании, что философия (в отличии от богословия) не обладает истиной, а ищет ее, «во всем видит не догмат, а лишь проблему»[2] и поэтому склонна не вещать, а убеждать. Второй способ (подчинение богословия философии) не свойственен русской православной культуре второй половины XVIII – начала XIX века в отличие от немецкой протестантской культуры, породившей концепцию «религии в пределах только разума» Канта. Примеры растворения богословия в моралистической рефлексии маргинальны для русской культуры этого периода и встречаются, возможно, только в сочинениях русских масонов. Например, в «Катехизме нравственном Офирской империи» М.М.Щербатова[3]. Таким образом, остается возможным только один вариант интерпретации соотношения философии и богословия – пересечение двух форм духовной деятельности и миро-истолкования.

Существо **четвертого** варианта состоит в признании того факта, что парадигмы философского и богословского осмысления человека и его места в мире, особенно в культуре российского XVIII столетия, при всей своей непереводимости друг в друга исчерпывающим образом, имеют все-таки некоторое общее пространство встречи и допускают возможность взаимной (хотя и частичной) интерпретации. Именно поэтому опыт историко-философского осмысления богословских текстов века Просвещения вполне правомерен и уместен. Ответы на вопросы о границах, разделяющих философские и богословские тексты, а также о возможности их сосуществования и *со-общения,* должны базироваться на конкретных историко-текстологических исследова-

---

[1] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С.69.
[2] Указ. соч. – С.69.
[3] См.: *Щербатов М.М.* Путешествие в землю Офирскую г-на С... Швецкаго дворянина // Сочинения в двух томах. – СПб., 1896. – 1. – С.932-947.

ниях. Богословские тексты, как правило, не укладываются в прокрустово ложе канонов классического философского теоретизирования и находятся ближе к литературным текстам. Но и они вполне могут быть прочитаны как «философские тексты». В этом смысле, по справедливому замечанию Т.В.Артемьевой, «можно воспроизвести особенности мышления эпохи не обращаясь к «специальным» сочинениям по философии»[1]. Таким образом, обсуждение темы будет развиваться внутри философии и останется в ее пределах. Попытки свести всю историю русской философии к религиозно-православному руслу, как верно заметил А.Валицкий, «могут только компрометировать чрезвычайно важное дело возрождения русской религиозной философии, восстановления ее места в русской культуре и обеспечения ее развития в будущем»[2].

Исследование проводится на базе первоисточников, представленных русской православной богословско-догматической, экзегетической, полемической, нравоучительной, гомилетической, церковно-исторической и мемуарной литературой второй половины XVIII - начала XIX в. Критериями включения богословских источников этого периода в эмпирическую базу диссертационного исследования являются степень представленности в них философско-мировоззренческой рефлексии, а также характер явленной в них семантической, логической и методологической рациональности. В наибольшей степени этим критериям соответствуют богословско-догматические, полемические и, особенно, гомилетические, сочинения Макария (Петровича), митрополита Московского Платона (П.Е.Левшина), архиепископа С.-Петербургского Гавриила (Петрова), епископов Дамаскина (Д.Е.Семенова-Руднева) и Феофилакта (Горского), а также натурфилософский «Евгеонит» и нравоучительные «повести, из любомудрия почерпнутые» епископа Аполлоса (А.Д.Байбакова). К этим работам следует добавить эпистолярное наследие и

---

[1] *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. -СПб.,1996.-С.87..

[2] *Валицкий А.* По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. – 1994. - № 1. – С.71.

мемуарную литературу православных иерархов, гомилетические, полемические и исторические произведения митрополитов Евгения (Е.Болховитинова), Михаила (М.М.Десницкого) и Феофилакта (Ф.Г.Русанова). Особое место в корпусе первоисточников принадлежит творениям епископа Воронежского Тихона (Задонского) и отчасти Паисия Величковского.

В центре внимания философско- богословских работ этих православных иерархов второй половины XVIII – начала XIX столетия, как и в отечественной метафизике этого периода, находились такие понятия, как *Бог, мир, причина, душа, случай, свобода, истинный («внутренний») человек, знание, вера, истина, правда и др.*, а «Богословия естественная» входила, с одной стороны, в состав метафизики и теоретической философии (традиция, восходящая к братьям Лихудам, Феофану Прокоповичу и Феофилакту Лопатинскому), а с другой - в состав различных Богословий и Катехизисов архимандрита Макария (Петровича), митрополита Московского Платона (П.Е.Левшина), епископов Феофилакта (Горского) и Аполлоса (А.Д.Байбакова) и др. Всё это позволяет рассматривать наследие названных православных духовных мыслителей второй половины XVIII – начала XIX века не только в богословском, но и в философском отношении, что помогает лучше понять религиозно-мировоззренческий контекст осмысления проблем человека, мира и познания в философском, литературном и историческом сознании России последней трети XVIII - начала XIX столетия.

В философско- богословской литературе этого периода обсуждались проблемы, сохранившие свою актуальность и сегодня. Среди них мысли об амбивалентности человеческого существования; глубинный анализ онтологии человеческой субъективности и метафизика сердца; размышления о соотношении свободы, своеволия и ответственности; обсуждение темы самоценности человеческой жизни; осуждение галломании, феномена «бытового вертеризма» и «катонизма», нередко приводившего в России конца XVIII - начала XIX века к пресыщенности жизнью и самоубийствам. Привлекают и широко

представленные в гомилетической литературе национально-патриотическая и историософская темы. Все эти размышления духовных писателей, стремившихся сознательно противостоять иноземным влияниям, имеют прямое отношение к наиболее значимым в отечественной гуманитарной науке проблемам русской ментальности и национального самосознания на исходе XX столетия.

В православной богословской литературе России второй половины XVIII - начала XIX в. отчетливо выделяются два основных направления, представляющие интерес для изучения процесса формирования русской философии: (1) рациональное богословие и (2) аскетическое богословие. Оба направления различаются языком и стилем богословского дискурса, акцентированием разных аспектов («предикатов», «Божественных свойств») Бога и путей его познания, разным пониманием соотношения веры и знания, церковной и светской культуры. Отличаются они также пониманием путей обновления жизни и подходами к воспитанию "нового человека".

К ***рациональному богословию*** следует отнести работы архиепископа Белорусского Георгия (Конисского, 1717-1795), архимандрита и ректора Тверской Духовной семинарии Макария (Петровича, 1733-1765), митрополита Московского Платона (Левшина, 1737-1812), ректора Московской славяно-греко-латинской академии и епископа Нижегородского Дамаскина (Семенова-Руднева, 1737-1795), митрополита Санкт-Петербургского и Новгородского Гавриила (Петрова, 1730-1810), вполне верно названного А.П.Сумароковым более сочинителем "разумнейших философских диссертаций, нежели публичных слов"[1]. Гавриил был единственным от духовенства депутатом в Уложенной комиссии, созванной по инициативе Екатерины II в 1767 г. К этому же направлению богословской мысли относятся творения ректора Московской Академии и епископа Коломенского Феофилакта (Горского), архиепископа астраханского Анастасия (Братановского, 1761-1806), епископов Архангельских и Холмогорских Антония (Зыбелина, 1730-1797), Вениамина (Ру-

---

[1] *Сумароков А.П.* Полн. собрание всех сочинений. Ч. I – X. Изд.2. –М.,1787. - Ч.VI. - С.282.

мовского-Краснопевкова, 1739-1811) и Аполлоса (Байбакова, 1737-1801). Следует также отметить работы Митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Михаила (Десницкого, 1761-1821) и уроженца Архангельской губернии митрополита Грузии Феофилакта (Русанова, 1765-1821). Перу выпускника Александро-Невской Академии, члена Священного Синода и Московского Общества Любителей Российской Словесности принадлежат поучения, переводы с французского, латинского и греческого языков, изданные в Санкт-Петербурге в 1809 г. в 4 частях. Среди этих переводов - перевод с латинского книги Боэция "Утешение философией" (СПб., 1794), а также работа "Врачевство от уныния и отчаяния": В 2 частях (Калуга, 1805). Под руководством Феофилакта (Русанова) студенты С.-Петербургской Духовной академии перевели сборник работ немецкого богослова и философа Иоганна Фридриха Ансильона «Эстетические рассуждения» (СПб., 1813), вызвавший интересную в философском отношении полемику Филарета (Дроздова) с Феофилактом (Русановым). Большой интерес представляют исторические работы, «Поучительные слова» и "Словари" митрополита Киевского Евгения (Болховитинова, 1767-1837), друга и научного консультанта Г.Р. Державина [1].

Представителей **рационального богословия**, как наследников Феофана Прокоповича и, в определенной мере, М.В.Ломоносова, отличает:

- трансцендентное природе и человеку понимание Бога и онтологическое отстояние человека от Бога, доминирование в образе Бога онтологических "божественных свойств";

- принципиальная открытость Бога для рационального понимания: путь к познанию Бога идет через познание природы. Отсюда апелляции к разуму, ориентированность на теоретические доказательства, внимание к логической

[1] См.: Евгений (Болховитинов). Собрание поучительных слов, в разные времена и в разных епархиях проповеданных...: В 4 частях. – Киев: В тип. Киевопечерския Лавры, 1834. – Ч.1. – 440 с.; Ч.II. – 447 с.; Ч.III. – 488 с.; Ч.IV. - 323 с.;*Митрополит Евгений (Болховитинов).* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. - М., 1995; Словарь русских светских писателей... Т.I-II. - М., 1843-1845; Евгений (Евфимий. – А.Е.) Болховитинов. Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии // Воронежский край XVIII века в описаниях современников. – Воронеж, 1992. – С.58-234 и др.

аргументации: знать и понимать, чтобы верить. "Вера, - пишет митрополит Платон, - здравому разуму противна быть не может" [1]. Не случайно, в трехчастном строении катехизисов митрополита Платона (Левшина) первая часть называется "О Богопознании естественном, руководствующем к вере евангельской", а вторая и третья части - "О вере евангельской" и "О законе Божии"[2]. Для сравнения отмечу, что в изданном Петром Могилой в середине XVII столетия "Православном исповедании Кафолической и Апостольской Церкви Восточной" часть первая "О ВЕРЕ" начинается с разъяснения веры и изложения двенадцати символов ("членов") Православной Веры;

- символическая концепция познания и анагогический метод восхождения к Богу, сопряженность религиозной герменевтики с объективизмом и отстраненностью стиля мышления и отдельных писаний;

- стремление к синтезу церковной и светской культур; желание вписать религию в историко-культурную ситуацию, а верующего - в жизнь и культуру; попытки разрушить самоизоляцию православной церкви от светской науки, культуры и явлений мирской жизни. Так, "Краткая российская церковная история" митрополита Платона пронизана духом критического сомнения в отличие от не чуждых «баснословию» и национально-конфессиональной риторике исторических работ Димитрия Ростовского, Ф.Прокоповича, А.И.Манкиева и М.В.Ломоносова;

- недоверие к волшебству, суевериям, предрассудкам и "предсказаниям"; принятие жесткой конструкции Универсума ("Храма природы"), где и Бог ограничен законами: однозначность причинно-следственных отношений не оставляет места для недетерминированных событий - всего того, что относится к области чуда. В первой части, § 8 "Православного учения..." митрополит Платон пишет вслед за М.В.Ломоносовым о промысле Божием: "нет ни року, ни случая", а когда усматриваем в мире "некоторые будто бы непоряд

---

[1] [Платон (Левшин)] Православное учение, или сокращенная Христианская Богословия... - М., 1780. - С.73.

[2] См.: Указ. соч.

ки", то потому, "что мы не можем проникнуть в целый вещей союз, в который ежели бы взглянули, удивилися бы во всем глубине Божия премудрости"[1]. Платон называет безбожниками "волшебников" (колдунов, предсказателей, целителей). Они, пишет он, "бесовские употребляют вымыслы к прельщению простого народа"[2];

- критика обрядоверия и ритуализма, разделение "богопочитания внутреннего и внешнего", поиски "внутренней церкви" и "истинного христианства"[3];

- внимание к формированию не только иерархичного, но и гармоничного (дух - душа - тело) "нового человека": в христианской педагогике митрополита Платона духовное и душевное (интеллектуальное и культурно-историческое) воспитание соседствует с заботой о трудовом, физическом и эстетическом воспитании.

Влияние этого стиля богословской рефлексии, восходящего к Ф. Прокоповичу и метафизике немецкого и французского рационализма XVII - начала XVIII в., явственно обнаруживается в "Феоптии" В.К. Тредиаковского, в натурфилософской поэзии и духовных одах М.В.Ломоносова.

Поражает и широта научных интересов представителей рационального богословия России второй половины XVIII – начала XIX века. В круг их интересов входили: гражданская и церковная история - от истории отдельных епархий до истории Русской Православной Церкви в контексте Отечественной истории; собирание летописей и статистических материалов; разработка катехизисов, курсов русского языка, поэтики, герменевтики; создание словарей и переводы иностранной философской литературы; реформирование духовного образования и издание сочинений отечественных писателей и ученых; разработка христианской педагогики и критика масонства. На всем этом видна пе-

[1] Там же. - С.20-21.
[2] Там же. - С.170.
[3] Там же. -С.24,170-177,126. См.: Вторая часть, § 28 "Свойства истинной церкви".

чать таланта духовных писателей, их забота о процветании Отечества [1].

Для представителей ***аскетического богословия*** Тихона Задонского (1724-1783) и, в некоторых отношениях, Паисия Величковского (1722-1794) характерны обращенность к внутреннему миру человека, "экзистенциальный" стиль богословствования и личностно-психологическое постижение Бога, переживаемого как некий коренящийся в самом человеке трансцендентный источник его духовного обновления и самосовершенствования; духовных писателей этого направления отличают поиски "истинного христианства" и "христианской философии", хотя и на иной (в сравнении с рационально-просветительским богословием) почве; здесь явно проступает влияние стоических мотивов самопознания и самоограничения, отчетливо звучит тема бренности существования человека, присутствует установка на интроспекцию; заметно влияние размышлений митрополита Киевского Исаии Копинского (? – 1640) и Димитрия Ростовского (Туптало, 1651-1709) о нераздельности самопознания и богопознания [2]. Среди глубинных истоков аскетического богословия следует назвать религиозно-антропологические идеи Григория Нисского (335-394), Максима Исповедника (580-662), Григория Паламы (1296-1359), Нила Сорского (ок. 1433-1508) и др.[3].

Важная роль в становлении антропологических взглядов Тихона Задонского принадлежит также немецкому мистицизму и пиетизму. По-видимому,

---

[1] Перу епископа Архангельского и Холмогорского Вениамина, возможно, принадлежит "Подробное историческое описание Архангельской Епархии" (1795); Епископ Евгений (Болховитинов) составил "Историко-географическое и экономическое описание Воронежской губернии" (1800), "Историю Вологодской епархии" (1811), принял участие в издании совместно с Амвросием (Орнатским) "Истории Российской Иерархии" (Часть I). Митрополит Платон сочинил "Краткую Церковную Российскую Историю" в 2 частях (Изд.1. - М., 1805) и др.

[2] См.: Алфавит Духовный святителя Димитрия Ростовского... - М., 1898 (Репринт. изд.: М.: Паломник, б.г.). - С.28-29, 50, 97. Связь духовных исканий Димитрия Ростовского и Тихона Задонского отмечена в работе: Иустин, еп. Молитвенные воздыхания и размышления св. Димитрия Ростовского и Тихона Задонского. - СПб., 1889. Вместе с тем отмечу, что «Алфавит Духовный» написал Исаия Копинский в первой четверти XVII в. (Опубликован в Киеве в 1710 г.)

[3] *Григорий Нисский*. Об устроении человека. - СПб., 1995. Важны его размышления о трихотомическом (тело, душа, дух) строении человека и "ступеньках" восхождения к совершенному. См.: С.24-25; Творения преподобного Максима Исповедника. Кн.I-II. - М., 1993-1994; Св. *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. - М., 1995; *Нил Сорский*. Устав о скитской жизни. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991.

не без влияния работ И.Таулера и И.Арндта (1555-1621) у выпускника Новгородской Духовной семинарии, епископа Воронежской епархии зарождаются противопоставления “внешней” и “внутренней” церкви, «внешнего» и «внутреннего благочестия», интерес к внутренней жизни человека, критика обрядоверия и ритуализма «исторической церкви». Отсюда же, возможно, и глубоко интимное усмотрение Бога, наличие тенденции к превращению Божества во внутреннее переживание и личностный характер веры как внутреннего переживания, инициирующего соблазн личного религиозного поиска[1]. В «христианской философии» Тихона Задонского религиозное отношение оказывается внутренним элементом, глубинной структурой самого человеческого существования, открывающей возможность для поисков как бы априорных, универсальных корней религии а самом бытии человека. Религиозная истина оказывается здесь неотделимой от субъективности, от самой жизни и смерти, надежды и безнадежности человека. Не случайно, в одной из основных работ Тихона Задонского (1770-1771) не только воспроизводится название сочинения И.Арндта “О истинном христианстве”, но и всесторонне осмысливается ее ключевая идея – перенос религиозности в онтологию человеческой субъективности. Среди других важных работ православного мыслителя следует назвать “Сокровище духовное, от мира собираемое” (1777-1779), “Плоть и дух” (1767) и др.[2]

Главным трудом Паисия Величковского стало издание в 1793 г. “Добротолюбия” - антологии святоотеческой литературы, аккумулировавшей аскетический опыт православного Востока[3]. К этому огромному труду примыкают небольшие работы “Крины сельные, или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания” (Одесса, 1910) и «Об умной или

---

[1] См.: [*Арндт И.*]. Иоанна Арндта о истинном христианстве шесть книг ... / Перев. с нем. Изд.3. Ч.I – V. - М., 1800-1801. Книга Арндта конца XVII в. на лат. яз. была в домашней библиотеке Ф.Прокоповича и после его смерти в 1736 г. была переведена в библиотеку Новгородской Духовной семинарии, где учился Тихон Задонский. В библиотеке семинарии имелось также полное собрание сочинений Эразма Роттердамского и отдельные работы И.Таулера.

[2] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: В 5 т. Изд.5. - М., 1889.

[3] Добротолюбие... : В 3 ч. - М.: В Синод. тип., 1793 (2 изд.: В 4 т. – М.: В Синод. тип., 1822).

внутренней молитве» (Изд.3. – М.,1902). Для работ Паисия характерен «платонически-созерцательный тип духовности»[1]. В монастырской жизни, отмечает в этой связи игумен Вениамин, доминирует «установка на максимизацию ритуала и соответствующую минимизацию человеческих отношений»[2]. Именно такое сведение аскетизма к «внемирской аскезе» и отличает творения Паисия Величковского от работ Тихона Задонского с их установкой на «мирскую аскезу» и «исполнение должностей»., то есть служение обществу. Тихон Задонский детально и пространно расписывает и раскрывает содержание норм, определяющих отношение человека не только к Богу и самому себе, но и к другому человеку. У Паисия же, как замечено, в первом томе «Добротолюбия», включающем около 600 страниц, выборка высказываний об отношении к ближнему занимает только 2 страницы, а во втором томе, включающем около 750 страниц, - только 5 страниц![3] Следует признать, что такой тип богословской антропологии оставляет меньше возможностей для философской реконструкции.

Христианская философия Тихона Задонского противопоставляет мирскому знанию и "школьной" философии свет иного бытия и нового любомудрия, подвигающего к обретению этого бытия. Прояснение смысла существования и предназначения человека связывается Тихоном Задонским с самопознанием, самособиранием человека, сведением всех его сил, желаний и помыслов в некий внутренний центр - "сердце". Просвещение человека сопрягается с его просветлением, понимаемым как "введение" ума в сердце. При этом "сердце" интерпретируется не "естественно", а "нравоучительно": как метафизический центр, источник и фокус всех духовно-душевно-телесных сил человека, как "седалище совести" и "высший судия", как обиталище личного "Бога живого", а также как орган интуитивного познания и самопозна-

---

[1] *См.: Вениамин (Новик).* Актуальные проблемы российского православного сознания // Вопросы философии. – 1999. - №2. – С.137.

[2] Там же.

[3] См.: Там же.

ния, научающий его жить под знаком вечности уже в земной жизни. Однако идея социального служения человека у Тихона Задонского радикально изменяет перспективу осмысления антропологической темы. Отсюда его интерес не только к исследованию внутреннего мира человека и аналитике "страстей"[1], но и к исполнению человеком своих обязанностей перед обществом. Такой подход позволяет Тихону Задонскому значительно расширить список терминов, выражающих внутреннее психическое состояние человека. Расширяется и семантика слов, выражающих "грехи", корректируются нормы святоотеческой аскетики, перестраивается отношение ко всему "мирскому": собственности, богатству, власти, рангу и другим социокультурным реалиям. При этом религиозно-антропологическая тема связывается Тихоном Задонским с обсуждением типа общества, наиболее благоприятного для воспитания "духовного человека". Размышления Воронежского епископа о власти, богатстве и социальной справедливости нуждаются в специальном исследовании.

Выделение основной тематики рационального и аскетического богословия второй половины XVIII в. показывает, что отечественная православная философско-богословская мысль развивается в русле идей гуманистической антропологии, поскольку человек признается ц е л ь ю , а не "подножием". Православных иерархов отличает глубоко личное восприятие истории России, ориентация на поиск национально-культурной идентичности и тревога за судьбу Отечества. Духовные писатели, как и писатели светские, осуждают невежество, ужасы крепостничества, взяточничество чиновников и продажность судей, галломанию, развращенность "петиметров", развитие ума в ущерб сердцу, безбожие и падение общественных нравов. Просветительский пафос пронизывает критику духовными писателями антропоморфизма, обря-

---

[1] Интерес историков русского языка и литературы к теме соотношения церковной и светской литературы в культуре России XVIII-XIX вв. глубоко закономерен. Понятно и стремление расширить тему до соотношения христианской духовности и русской литературы. См.: Христианство и русская литература. Сб. I. - СПб., 1994; Сб.2. - СПб., 1996; *Котельников В.А.* Православная аскетика и русская литература. - СПб., 1994; *Дунаев М.М.* Православие и русская литература. - М., 1996; *Живов В.М.* Язык и культура в России XVIII века. - М., 1996 и др.

доверия, ритуализма “внешней церкви”, мистицизма зарубежного и отечественного масонства. Наконец, обращенность духовной литературы к идеальному миру стала своеобразной реакцией на засилье механицизма и редукцию духовного к вещественному в деистическо-материалистической традиции французских просветителей и их отечественных почитателей.

Потребуется немалое время, чтобы составить целостную картину развития отечественной мировоззренческой культуры XVIII столетия. Для этого историкам русской философии, богословия и литературы предстоит освоить многочисленные тексты, огромный массив потаенной и трудно доступной культуры. Тогда, вероятно, в новом освещении предстанут истоки русской философской мысли XIX в., направления, темы и смысловые оттенки напряженных духовно-нравственных исканий.

Таким образом, источниковая база изучения философских аспектов русской богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века весьма разнопланова и обширна. Она представляет собой эмпирическую основу для исследования заявленной темы, позволяет всесторонне изучить эволюцию, основные аспекты философско-богословской мысли в соответствиях и расхождениях с западноевропейской и отечественной философией. Все это позволит идентифицировать русскую философско-богословскую мысль как особое направление философско-мировоззренческой культуры, определить ее общие и особенные черты и на этой основе выявить ее существо, особенности, структуру, основные линии развития и воздействия на духовную культуру России конца XVIII - начала XX веков.

Необходимым предварительным условием правильной оценки философских аспектов русской богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века является выделение и анализ основных аспектов отечественной философско-мировоззренческой культуры конца XVII – середины XVIII столетия.

1.3. Русская философско-мировоззренческая культура конца XVII - первой половины XVIII века и духовно-теоретические истоки философско – богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века.

Восемнадцатое столетие занимает особое место в истории Отечества. Петровская модернизация затронула практически все сферы жизни общества: государственное устройство, армию и флот, промышленность и торговлю, образование, просвещение и культуру. Изменились не только календарь, алфавит и внешний вид жителей «Российской Европии» - становились иными обычное протекание жизни и восприятие повседневности, образ мышления и мироощущение россиян. Именно в это время оформлялись черты новой русской культуры - культуры Нового времени, менее всего располагавшей к размышлениям о бренности и скоротечности земной жизни.

О веке российского Просвещения написано немало. Несмотря на продолжающуюся полемику по проблемам национального своеобразия, периодизации и хронологических рамок развития Просвещения в России, этот общеевропейский феномен на отечественной почве легко узнаваем. Его отличительными чертами также стали вера в разум, секуляризация культуры, убеждённость в природном равенстве всех людей и внесословной ценности человека, вера в общественный прогресс и возможность воспитания «новой породы людей», критика догматизма и авторитаризма, невежества и суеверий, обрядоверия и ритуализма исторической церкви. Следствием петровских преобразований стало стремительное развитие образования и науки, создание собственной светской, внецерковной европеизированной культуры, сосуществовавшей с культурными мирами русского крестьянства и духовенства. «Петровская реформа, - отмечал Ю.М.Лотман, - при всех издержках, которые накладывали на нее характер эпохи и личность царя, решила национальные

задачи, создав государственность, обеспечившую России двухсотлетнее существование в ряду главных европейских держав и создав одну из самых ярких культур в истории человеческой цивилизации» [1].

Существенное воздействие на направленность и характер осмысления проблем человека и мира в отечественной богословской и философской литературе восемнадцатого столетия оказали особенности российского Просвещения. Если в Западной Европе Просвещение – это старость абсолютизма, то в России Просвещение – это, по верному замечанию В.М.Живова, «детство самодержавия»[2]. С утверждением абсолютизма в петровское время государственное начало безраздельно господствует в общественном сознании и культуре. В России субъектом Просвещения выступало не третье сословие, пребывавшее ещё в стадии формирования, а представители дворянства, духовенства, выходцы из разночинцев. Но, прежде всего, это были «просветители на троне» - Петр 1 и Екатерина II. В мифологии просвещения широко распространяется идея служения абсолютного монарха «общему благу» и государству. Отсюда культура российского Просвещения была, по преимуществу, государственной культурой. Критика же абсолютизма проявлялась в форме осуждения деспотизма и тирании с сохранением, как правило, симпатий к «просвещенной монархии». Этим же объясняется обращение просветительской мысли не столько к общественному мнению, сколько к «просвещенному монарху». Отечественная культура обрела элементы самостоятельности и автономии лишь в конце XVIII века. Секуляризация и антиклерикализм, присущие европейскому Просвещению в виде движений за отделение церкви от государства и десакрализацию культуры, обернулись на российской почве подчинением Церкви государству, упразднением института патриаршества, введением синодального управления по протестантскому

---

[1] *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века). - СПб.,1994. - С.19.

[2] *Живов В.М.* Язык и культура в России XVIII века. – М.,1996. – С.423.

образцу и секуляризацией значительной части монастырских земель. Православная Церковь была включена в систему государственных институтов и лишилась самостоятельной позиции в светских (и не только в светских) делах перед лицом власти. Отсюда критика религии и Церкви была направлена не против самого института церкви и веры в Бога, а против невежества духовных пастырей, суеверий, религиозной нетерпимости и нерассуждающей приверженности традициям. Однако развитие русифицированного «деизма» не привело на отечественной почве к вытеснению «откровенной религии» (религии Откровения) «натуральной религией». Напротив, даже в сочинениях представителей религиозного крыла Православного Просвещения вполне уживались богословие «натуральное» (естественное») и «откровенное». Таковы, например, изложения православной веры и «Катихизисы» Макария (Петровича), митрополита Платона (П.Е.Левшина), епископа Аполлоса (А.Д.Байбакова) и др. В конце XVIII в. Отечество отождествлялось русскими людьми не только с определенной территорией, сложившейся общностью населения, хозяйственной жизни, языка, но также с формой правления и **православной верой.** Принадлежность к православной церкви имела решающее значение при этнической идентификации. П.А.Плавильщиков писал в 1792 году, что «те нравы, те обычаи, родство, **вера**, образ правления, все совокупно влечет человека к своему Отечеству. Напрасно мудрец проповедует, что он гражданин целаго света»[1].

Свойственный европейскому Просвещению культ разума выступил в России в виде теории «двух истин» - в идее взаимодополнительности разума и веры, а вера в «прогресс через разум» приняла вид веры в прогресс через «верующий разум». Не случайно школу «русского Платона» - митрополита Московского Платона (Левшина) - называли «школой верующего разума». Ориентация на нор-

[1] *Плавильщиков П.А.* Нечто о врожденном свойстве душ Российских // Сочинения Петра Плавильщикова:: В 4 частях. – СПб.: Тип. В.Плавильщикова, 1815-1816.. – Ч4. – 1816. - С.4.

мы научной рациональности дополнялась и уравновешивалась «сердечной верой», не исключавшей даже у представителя аскетико-просветительского богословия Тихона Задонского науку и научное знание, а лишь ограничивавшей их притязание на всесилие и абсолютность. Наконец, в России сохранялись сословная социальная структура и патриархальный уклад, не способствовавшие формированию индивидуалистического мироощущения и восприятия мира. Несмотря на замену допетровской непроницаемой сословно-бюрократической иерархии новой служилой иерархией, где человек стал цениться не по родовитости, а по успехам его «государевой» службы, личность по-прежнему осознавала себя в рамках общего, целого (прежде всего – государства и церкви), доминировали идеи «общего блага» и «общей пользы», сохранявшие прочную связь с теономной этикой и христианским гуманизмом. Идеи самодостаточности человека, автономной этики и борьбы за права и свободу человека, столь значимые в европейской философской и политической культуре Нового времени, были представлены в России XVIII в. незначительно. «Свобода» человека рассматривалась как исполнение обязанностей перед Богом, Властью, Обществом, другим человеком и самим собой в соответствии с разработанной еще в XVII в. теорией «должности человека и гражданина» немецкого юриста и последователя Гуго Гроция Самуэля Пуфендорфа (1632-1694). Слово *свобода («вольность»)* имело в середине XVIII в. негативные коннотации. Не случайно М.В.Ломоносов писал о деструктивной для России *«разномысленной вольности»,* отождествляя ее с неприменимой, по его мнению, к Отечеству республиканской формой правления [1]. О *вольности* как ценности заговорили ближе к концу века российского Просвещения (А.Н.Радищев, Я.Б.Княжнин).

Все эти национальные особенности Просвещения в России приводят нас к весьма сложным вопросам о своеобразии, содержании и границах секуляриза -

[1] См.: *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч.: В XI т. - М.;Л., 1950-1983. -Т.6. – С.171, 286.

ции в отечественной духовной культуре, о связи светской, религиозно-церковной и народной культур, о национальной специфике деизма и теодицеи в России. Бог в российской метафизике, по справедливому замечанию Т.В.Артемьевой, «не совпадает с философским Богом французских деистов. Он не столь «отстранен от мирских дел, как последний, а как бы обладает некоторыми личностными качествами. Это не безучастный Создатель, абстрактный и безликий, а скорее властный, но добрый Отец»[1]. Даже у Ломоносова Бог не только творит мир, но и «содержит», «живит» его, «промышляет» о мире, России и россиянах. Поэтому важно учитывать специфический характер религиозности и границ секуляризации в духовной культуре отечественного Просвещения и тем более в религиозном крыле русского Просвещения.

Просветительство проявляется в отечественной культуре в разных конкретно-исторических модификациях, начиная с последней четверти XVII в., и достигает своего высшего развития во второй половине XVIII столетия. Поэтому для русской культуры конец XVII – начало XVIII в., по верному наблюдению Л.В.Черной, – «переходное время» от средневековой культуры к культуре Нового времени, «светской по типу, гуманистической по сути, европейской по ориентации» [2]. Западное влияние обогащало русское сознание новыми сведениями, развивало в нем новые формы восприятия мира и стимулировало возникновение в русской культуре светского направления с его установкой на опытное естествознание, профессиональное образование, светскую литературу и рациональное философствование. Светские тенденции в культуре усиливались при этом происходящими в России социально-политическими процессами и прежде всего – укреплением позиций дворянства, более мобильного в культурном отношении, чем замкнутое в своих вотчинах древнее русское боярство с его родовыми привилегиями. Как следствие этих процессов

---

[1] *Артемьева Т.В.* «Область дай уму...»// Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. - СПб., 1996. -С.41.
[2] *Черная Л.В.* Русская мысль второй половины XVII – начала XVIII в. о природе человека // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. – М.: Наука, 1990. – С.201.

рядом с традиционно церковным взглядом на мир и жизнь человека, ориентированным на их конечность, несамостоятельность (теономность) и отсутствие сколько-нибудь значительной цели и смысла внутри себя, возникает новое мироощущение, склонность к положительной оценке происходящих в мире перемен.

Если в русской литературе начала XVII века еще господствовал традиционный церковный взгляд о бренности и скоротечности человеческой жизни на земле и необходимости подготовки к вечной жизни на небе, то во второй половине XVII века , по наблюдению историка русской литературы А.С.Демина, «многие авторы, и в особенности драматурги, стали выражать горячий интерес к «*чюдным* и *пречюдным*» изменениям и поворотам в самой земной жизни человека, безотносительно к его загробному существованию»[1]. Парадоксальность ситуации переходного времени состояла в том, что эти точки зрения не исключали друг друга и могли быть обнаружены в творчестве одного и того же человека. Например, в сочинениях Симеона Полоцкого, как отмечает В.С.Никоненко, «могли органично сочетаться различные (религиозные и светские. – А.Е.) формы духовности. И это различие внутри одной синтетической формы шло в немалой степени под влиянием западной культуры»[2].

Отечественная философско-мировоззренческая культура и осмысление соотношения Бога, мира и человека формировались в XVIII в. под влиянием многих духовно-теоретических предпосылок. Важнейшими из них были: понимание философии, Бога, человека и мира, а также соотношения философии и богословия в восточном христианстве (1); западноевропейская философия, католическое и протестантское богословие (2); философские и богословские кур-

---

[1] *Демин А.С.* Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века: Новые художественные представления о мире, природе, человеке. – М., 1977. – С.206.
[2] *Никоненко В.С.* Русская философия накануне Петровских преобразований. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. – С.9.

сы, а также курсы логики, риторики и поэтики профессоров и преподавателей трех центров духовного просвещения России : на юге – Киево-Могилянской академии, в центре – Московской славяно-греко-латинской академии и на севере России – Новгородской школы, объявленной Святейшим Синодом в 1722 году образцовой и получившей фактически статус учительской семинарии (3). С открытием Петербургского Академического (1724) и Московского (1755) университетов в процесс формирования философско-мировоззренческих знаний в российском обществе вливаются систематически читаемые курсы философии как светской, но не противоречащей «православной вере, добронравию и форме правительства» науки [1] (4).

После принятия христианства отечественная мысль воспринимала представления о мире и человеке через византийское, южнославянское и северо-русское посредничество. Понимание философии и богословия складывалось прежде всего под влиянием греческой патристики - каппадокийцев Василия Великого (ок.330-379), Григория Нисского (ок.335-ок.394) и Григория Назианзина (ок.330-ок.390). Наибольшим авторитетом в области философии на Руси был византийский мыслитель и систематизатор греческой патристики Иоанн Дамаскин (675-750). В первой части его труда «Источник знания» содержится 6 определений философии: 1) как познание сущего и его природы; 2) познание мира духовного и материального; 3) помышление о смерти и конечности всего сущего; 4) уподобление Богу; 5) «хитрость хитростем и художьство художьством», т.е. философия как царица знания, вмещающая все познания мира и 6) «любление премудрости» (любовь к мудрости), «истинная философия» понимается здесь как «любовь к Богу». Дамаскин излагает также восходящее к Аристотелю деление философии на **теоретическую** (включающую богословие, естествознание и математику) и **практическую** (состоящую из этики, экономики

[1] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. - М.,1989. - С.37. Г.Шпет цитирует академический Устав 1747 года.

и политики) [1]. Как видим, богословие составляет здесь лишь часть теоретической философии, понимаемой в предельно широком смысле. В более узком значении философия для Дамаскина выступает в качестве пропедевтики к «Точному изложению Православной веры», а также (неявно) как теоретико-методологический инструментарий осмысления и решения отдельных богословских проблем.

«Определение Дамаскина, - пишет историк русской философии А.Ф.Замалеев, - стало своего рода базисным видением философии в эпоху феодализма, на него ориентировались схоластические мыслители и в Византии, и в Западной Европе, выделяя в нем те положения, которые в наибольшей степени соответствовали их собственным теоретическим и практическим устремлениям»[2] . Точно так же, продолжает он, поступали и в средневековой Болгарии. Первоучитель славян Кирилл «принимал два значения философии: как познание вещей божественных и человеческих и как уподобление богу»[3]. Отсюда видно, что первая на славянском языке дефиниция философии удерживает второе и четвертое значения понятия философии, представленного в работе Иоанна Дамаскина. В этой связи М.Н.Громов и Н.С.Козлов усматривают сходство определения философии Кирилла-Философа не только «с платоновской идеей о приближении к богу», но и «с библейской идеей о сотворении человека по образу и подобию бога-творца». Здесь же они отмечают, что понимание философии у Кирилла (в житии Кирилла, приписываемого ученику первоучителя Клименту Охридскому) «не сводится только к данному определению. Оно расшифровывается и как любовь к Софии Премудрости, безраздельное служение истине, высокий духовный подвиг» [4].

---

[1] См.: *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X -XVII веков. - М.,1990. -С.29-31. Авторы приводят определения философии не по современному переводу с греческого, как дано в Антологии мировой философии в 4 томах (Т.1.- Ч.2.- М.,1969. -С.621-622), а по славянорусским рукописям середины XV века. См. также: Полное собрание творений Иоанна Дамаскина. - Т.1.-СПб.,1913.- С.51-52, 118.

[2] *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI – XVI вв.). – Л.: Наука, 1987. – С.108.

[3] См.: *Замалеев А.Ф.* Указ. соч. – С.108.

[4] См.: *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X – XVII веков— М.: Изд-во МГУ, 1990. – С.35.

Как видим, авторитет знаний в культуре Древней Руси, включая знания о божественном, поставлен достаточно высоко, причем приращение знаний сопряжено с нравственным совершенствованием. Характерно и то, как отмечает В.В.Мильков, «что высшая цель познания и нравственный идеал, к которому в процессе познания поднимается философ, соединены в одном – в Боге» [1]. Разные типы философствования в древнерусской культуре были связаны с разными традициями русского богословия, восходящими, с одной стороны, к каппадокийской и Кирилло-Мефодиевской школам с их ориентацией на философизацию богословия, а с другой – к суровым «неотмирным» идеалам и аскетико-мистической практике афоно-печерского монашества. Поэтому «любление премудрости» и панэтизм вполне могли соседствовать и даже переплетаться с печерской доктриной. В смене установок философствования (и богословствования) мы наблюдаем, по верному замечанию В.В.Милькова, «не эволюцию типов, но движение господствующих тенденций, взаимодействующих друг с другом в своем параллельном сосуществовании» [2].

Таким образом переработка определений философии Дамаскина и Кирилла на русской почве могла идти в разных направлениях, в зависимости от акцентирования какого-либо из аспектов приведенных дефиниций. Разработку ***натурфилософского аспекта*** философии находим в академических курсах И.Гизеля, Ф.Прокоповича, Ф.Лопатинского; в богословско-философском «Шестодневе» архиепископа Афанасия Холмогорского; в рациональном богословии Макария (Петровича), Платона (Левшина), Феофилакта (Горского) и, особенно, в натурфилософском (философско-богословском) трактате Аполлоса (Байбакова) "«Евгеонит…»(1782), названном Гавриилом (Воскресенским) среди

---

[1] *Мильков В.В.* Определение философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (о Кирилло-Мефодиевском и других идейно-религиозных направлениях в духовной жизни Древней Руси) // Переводные памятники философской мысли в Древней Руси: Сб. ст. / Редкол.: М.Н.Громов (отв. ред.) и др.; РАН Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 1992. – С.133.

[2] См.: Указ. соч. – С.173-174. См. также: *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. – М.: ИФРАН, 1997. – С.57.

«руководственных книг для изучения философских наук»[1]. Акцентирование ***нравственно-воспитательного аспекта*** философии встречаем в творениях Максима Грека, Симеона Полоцкого и анонимного автора «Ифики иерополитики». Редукция философии к «небытийственному» аспекту – ***аспекту богопознания и богоуподобления*** через «отречение от всего мира» и «помышление о смерти» явственно обнаруживается в творениях представителей афоно-печерского мистико-аскетического богословия Феодосия Печерского, Нила Сорского, Исаии Копинского, Паисия Величковского и, частично, в работах Димитрия Ростовского (Туптало) и Тихона Задонского. Наконец, акцентирование ***софийного аспекта*** понимания философии как мудролюбия и «любления премудрости» находим в концепции философии как «политической мудрости» Юрия Крижанича («Политика»), а также в проповедях и «Положениях философических...» Дамаскина (Семенова-Руднева и др. Поучительные варианты синтеза этих подходов к пониманию философии обнаруживаются в наследии митрополита Московского Платона (Левшина) и в «христианской философии» епископа Воронежского Тихона Задонского, видевших в философии прежде всего искусство осмысления наиболее важных для человека проблем его существования, понимавших философию как жизнестроительное учение и всеохватывающую мудрость, инициирующую перманентный процесс самопознания и самовоспитания.

В сочинениях представителей западнорусской учености Симеона Полоцкого (1629-1680) и Юрия Крижанича (1617-1683) находим лишь частично пересекающееся с подходами Дамаскина понимание философии. Придерживаясь христианского учения о божественной Премудрости, Симеон Полоцкий уподобляет мысль человека «корню древа» и помещает ее в невидимую глубину «сердца». В вирше «Мысль» «Вертограда многоцветного» он пишет:

---

[1] *Гавриил (Воскресенский).* История . русской философии.... – Казань, 1840. С.141.

Еже корень есть в древе, то мысль в человеке,
обое же есть тайно в настоящем веце.
Корень есть под землею, не видим бывает;
мысль в глубине есть сердца, никто ея знает.
Но яко что в корени от силы таится,
то послежде во ветвех и в плодех явится;
Тако что сокровенно во мысли пребудет,
то по мале во делех проявленно будет.[1].

Для того, чтобы исходище мысли всегда содержалось в чистоте и незамутненности, ученый монах-«латынник» предлагает два средства, в равной мере ведущих к Богу и обретению «в сердце мыслей добрых»: познание «Книги Мира» и самопознание. Философия здесь не удаляет от «мирских дел», а учит жить в мире. Симеон различает три вида мудрости: *мудрость плоти* («скотскую мудрость»), направленную на угождение мирским страстям; *мудрость мирскую*, включающую научные знания и «свободные художества», в том числе и философию; третий вид - *духовная мудрость*. Философия как мирская мудрость научает, согласно Полоцкому, начальному *алфавиту* для чтения «книги великой», созданной Творцом, - книги *Мира*. В вирше «Мир есть книга» читаем:

Мир сей преукрашенный, книга есть велика,
яже словом написа всяческих владыка.
Пять листов препространных в ней ся обретают,
яже чюдна писмена в себе заключают[2].

На листах этой «книги Мира» видим изложение изрядно устаревшей к концу XVII столетия античной концепции стихий. Впрочем сама по себе натурфилософская тема не привлекает внимания просветителя, для него, как религиозного мыслителя, важнее показать, что чтение этой книги приводит человека к осознанию *всемогущества, всесильности, премудрости и всезнания* Творца, «царствующего на небе» [3]. Таким образом, «книга Мира» символизирует путь рационального восхождения от макрокосма к «миру первообразному» – Богу,-

[1] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения / Подгот. текста, статья и комментарии И.П.Еремина. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1953. – С.73.
[2] См.: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избр. произв. XVI – нач. XIX в. – Минск: Изд-во АН БССР, 1962. – С.257.
[3] См.: Указ. соч. – С.258.

принципиально непознаваемому теоретическим разумом и открывающемуся лишь вере. Поэтому в вирше «Книга» Симеон акцентирует именно нравственно-воспитательный аспект «книги Мира»:

Различны книги нам суть Богом преложены
да благонравно жити будем наученны [1].

Постижение «книги Мира» оказывается как бы пропедевтикой и ступенью к третьему и высшему виду мудрости - «духовной мудрости», воспитываемой через уподобление «внутреннего человека» «лику Христову» [2]. В виршах «Вертограда многоцветного» Симеон всесторонне подчеркивает нравственно-практическое и познавательное назначение философии, понимая ее многопланово, в том числе и как науку так «жити», чтобы «Богу точным быти» [3]. И все же на первый план в «Вертограде» выходят не религиозно-нравственные максимы Священного писания, а вполне земное этико-центрическое понимание философии. В вирше «Философия» читаем, что она «учит благо жити», должна нравы людей «исправляти», лучше «устроять» государство и мудро управлять им, учить людей справедливо жить, «всяку премену нести наставляет», научает «яко со всяким саном глаголати», не бояться «сильных» мира сего, «в смирении» познавать людей[4]. Философия в значении науки *христианского жития* понимается Полоцким как *целительница души* и житейская мудрость, научающая человека стойко переносить любые перемены и невзгоды, что сближает его подход с пониманием философии в христианизированном стоицизме. Наконец, необходимо выделить историософский и критический аспекты понимания предмета философии у Симеона Полоцкого. В вирше «Разум» он пишет, что философия учит, как лучше жить. Для этого необходимо «прошедшая добре разсуждати, / настоящая паки благоустрояти, / Еще предвидение будущих имети, - / сих

[1] Там же. – С.257.
[2] См.: *Симеон Полоцкий.* Вечеря душевная. -М.,1683. - Л.255; Жезл правления. -М.,1667. -Л.6.
[3] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. - М.;Л.,1953. - С.68.
[4] См.: Указ. соч. – С.68-71

делес не творяют, иже умом дети»[1]. Для устроения лучшей жизни, согласно Симеону, необходима также борьба с невежеством, суевериями и предрассудками. Подобно Максиму Греку, он критикует «звездословцев» и их концепцию астрального детерминизма. В вирше «Звезда» философ отстаивает свободу воли в полемике с идеями астрального предопределения и фатализма:

Звезды во человецех воли не вреждают,
токмо страстми плоти нечто преклоняют,
Тем же на звезды вины несть леть (нельзя. – А.Е.) возлагати,
егда кто зло некое обыче деяти[2].

Как видим, в мировоззрении ученого-богослова религиозность вполне сочеталась со светскими культурными устремлениями. Просветительство Симеона Полоцкого, по верному наблюдению В.С.Никоненко, «органично соединялось с религиозностью, но объективно оно уже не исчерпывалось ею, и, таким образом, в нем как бы в зародыше существовали основные направления русской культуры XVIII в.»[3]. Борьба с суевериями, ориентация на научное знание, выдвижение на первый план философско-богословских проблем, критика «внешней» церковности и поиски «истинной веры» станут характерными приметами духовной атмосферы России XVIII столетия от Феофана Прокоповича до Апполоса (Байбакова) и Феофилакта (Русанова).

Юрий Крижанич (1617-1683) в своей «Политике» делил все знания на два вида: **«мудрость духовную»** (богословие) и **«мудрость мирскую»** (философию, математику и механику). Он включает в философию логику, физику и этику, состоящую из науки о личной нравственности, экономии и политики [4]. Философствовать, или мудрствовать, согласно Крижаничу, - это «не что иное, как думать о причинах всяких вещей и выяснять, отчего, из чего, каким образом и

[1] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. - М.;Л., 1953. - С.73. .Более детально о понимании предмета философии у С. Полоцкого см.: *Никоненко В.С.* Русская философия накануне Петровских преобразований. - СПб., 1996. - С.176-180.
[2] См.: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избр. произв. XVI – нач. XIX в. – Минск: Изд-во АН БССР, 1962. – С.263.
[3] *Никоненко В.С.* Русская философия накануне Петровских преобразований. - СПб., 1996. - С.130.
[4] См.: *Крижанич Ю.* Политика. - М.: Новый Свет, 1997. - С. 143-144.

для чего происходит то или это»[1]. Он разъясняет здесь же, что философия как «желание мудрости» - «это не (особое) искусство или наука, а скорее тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах». Как видим, Крижанич, в отличие от Дамаскина и отечественной традиции восприятия философии и богословия, во-первых, разводит понятия философии и богословия, а во-вторых, обмирщает понятие философии. Возможно, не беспричинно «огнепальному протопопу» Аввакуму чудились в каждом «костельнике», прибывшем «из Рима», богоборцы и «шиши (лазутчики, соглядатаи. -А.Е.) антихристовы»[2]. В целом, традиция рационалистического понимания философии и богословия будет широко представлена в трудах Феофана Прокоповича, Феофилакта Лопатинского, Антиоха Кантемира, В.К.Тредиаковского («Феоптия»), раннего Платона (Левшина) и др.

С конца XI в. наряду с традицией патристического рационализма на Русь начинают проникать идеи мистического богословия - учения Дионисия Ареопагита, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и Григория Паламы (1296 - ок.1359). Апофатическое богословие и антропология исихазма оказали сильное воздействие на представления о Боге, мире и человеке представителей Киево-Печерского монашества, Нила Сорского (1433-1508), Исаию Копинского (его «Алфавит Духовный», написанный около 1620 г., выдержал 16! изданий в XVIII веке), а также монашества северорусского, в частности, соловецкого до середины XVII в. В конце XVII в. эта традиция понимания Бога, человека и мира стала осмысливаться в творениях Димитрия Ростовского, а в конце XVIII в. - Тихоном Задонским и Паисием Величковским. Образ мысли воплотился здесь в образ жизни: «итогом» века «государственной секуляризации» стало возобновление старчества. Но заградило ли русское старчество «уста русскому логосу»? Этот вопрос нуждается в прояснении. Пока лишь отметим, что ни

---

[1] Там же. - С.143.

[2] См.: *Замалеев А.Ф.* «Протопоп всея Руси» (мировоззрение Аввакума Петрова) // ВЕЧЕ. Альманах русской философии и культуры. Вып. 1. – СПб., 1994. – С. 126,

«Триады» Г.Паламы, ни «Внутренний человек» Димитрия Ростовского, ни «Сокровище духовное, от мира собираемое» Тихона Задонского не имплицируют установку на обскурантизм. За учением о «прилогах», особых приёмах медитации, мистикой «фаворского света» и Иисусовой молитвы нельзя не заметить глубокой экзистенциальной аналитики и христианско-гуманистической антропологии с её ядром - метафизикой сердца.

В русской культуре с XI века влияние традиции исихазма было весьма значительным и никогда не прерывалось. Имена Феодосия Печерского, Нила Сорского, Исаии Копинского, Димитрия Ростовского, Паисия Величковского и Тихона Задонского – это, по-видимому, лишь надводная часть айсберга мало изученной отечественной духовной школы и практики XI – XVIII веков. Иоанн Мейендорф в своем основательном труде о наследии Григория Паламы стремился показать, что концепция «учителя безмолвия», как альтернатива секуляризму Нового времени, не была «лишь отрицательным обскурантизмом», и что Григорий Палама, разрабатывая личностно-бытийное, свободное от платоновского спиритуалтзма и манихейского дуализма богословие «нападал не на собственную ценность «внешней философии», а не ее претензию быть адекватной Тайне христианства»[1].

С 1991 года появился ряд работ С.С.Хоружего с реконструкциями исихастской традиции. Разработан даже «Аналитический Словарь исихастской антропологии» [2]. Анализу отображения исихастской традиции в русской религиозной философии первой половины XX века посвящена работа И.И.Семаевой [3]. Вместе с тем остается вопрос: о какой ***традиции*** идет речь? Допустимо ли на

---

[1] См.: *Мейендорф. Иоанн.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – Изд. 2. / Перевод Г.Н.Начинкина под ред. И.П.Медведева и В.М.Лурье. – СПб.: Византинороссика, 1997. – С.326.

[2] См.: *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998; его же. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. – М., 1991; его же (общ. ред.). Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М., 1995 и др.

[3] *Семаева И.И.* Традиция исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века.- М.: МПУ, 1993.

основе антологий святоотеческих писаний, подготовленных Паисием Величковским (Добротолюбие, 1793 г.) или св. Феофаном (XIX в.) с их субъективно-пристрастным отбором и, порой, пересказом текстов Святых отцов из греческого Добротолюбия, говорить о традиции в целом? Наконец, насколько «исторично» и научно рассмотрение аскетической традиции восточного христианства как некоего застывшего явления, в котором к тому же соседствуют тексты различных культурных регионов и эпох? По-видимому, при современном уровне освоения исихастского наследия для историка философии более продуктивным окажется изучение отечественных авторских текстов Тихона Задонского и Паисия Величковского в сравнении с текстами Димитрия Ростовского, Исаии Копинского и Нила Сорского. Работы этих авторов объединяют не только стилевые и лексические соответствия, но, прежде всего, соответствия проблемно-тематические. К их числу относятся:

- обостренное внимание к противопоставлению «плотского» и «духовного», «внешнего» и «внутреннего», «потаенного сердца человека»;
- идея о стяжании благодати через «очищение сердца»и «введение ума в сердце
- учение о «прилогах» и технике отвержения греховных помыслов;
- разработка идеи обожения» и признание возможности прижизненного слияния с Божеством путем морального самосовершенствования;
- внимание к метафизике сердца;
- выдвижение на первый план проблемы самопознания и периферийность стремления к рациональному обоснованию веры;
- критика «внешней» обрядности, акцентирование «внутреннего делания», «умной молитвы» и «трезвения сердца»;
- обостренное внимание к темам *бренности* всего мирского, *вечности и памяти смертной;*
- видение Божественного Света как образа Божественной красоты;
- единство и различение Божественной *сущности* и *энергий*;

- идея трехчастного строения человека: *дух, душа, тело* и установка на гармонизацию полярных начал в человеке;
- переживание Бога как имманентной трансцендентности;
- соединение идеала *безмолвия* с *мирской аскезой.*

Однако за внешней общностью позиций названных авторов скрывается целый ряд существенных философско-мировоззренческих различий, которые предстоит установить.

Среди теоретических источников русской философской и богословской мысли XVIII в. наряду с классическими философскими текстами мыслителей Нового времени следует назвать и теологические трактаты: католические для критики «плевел протестантизма» и протестантские для обличения «соблазнов католицизма». Наконец, из дальних странствий будущие профессора духовных академий привозили в своё Отечество сочинения европейских мистиков XIV - XVII вв.: Экхарта, Таулера, Бёме, Арндта и др. Так, в личной библиотеке Феофана Прокоповича были латинские издания работ Таулера и Арндта («Об истинном христианстве»), попавшие после смерти архиепископа в библиотеку Новгородской Духовной семинарии, где учился Тихон Задонский. В XVIII столетии предпринимались неоднократные переводы этих авторов. В итоге, как верно отметил Г.Флоровский, в послепетровской России «к преданиям духовной жизни удалось вернуться только по западному пути, по западному примеру. Арндта узнали раньше, чем Добротолюбие, - и надолго так и остался Арндт (автор трактата «Об истинном Христианстве». - А.Е.) для многих и многих в осиянии первой любви» [1].

Особое место в становлении представлений о философии, богословии, Боге, мире и человеке принадлежит курсам философии, богословия, логики, риторики и поэтики профессоров Киево-Могилянской (1632) и Московской Славяно-греко-латинской (1685) академий. Среди блестящих профессоров в

---

[1] *Флоровский Г.* Пути русского богословия.Изд.3. - Париж,1983 (Репринт: Киев, 1991). - С.193.

Киеве выделяются Иннокентий Гизель (ок.1600-1683), Иоанникий Галятовский (1620-1688), Лазарь Баранович (1620-1693), Стефан Яворский (1658-1722), Феофан Прокопович (1681-1736), Георгий Конисский (1717-1795) и др. Киевские ученые по поручению Петра I приглашались для преподавания философии и богословия в Московскую академию. Среди них - Феофан Прокопович, Феофилакт Лопатинский, Гавриил Бужинский, Иосиф Туробойский и др.

Выходцы из Киева основали в разное время училища и семинарии во многих городах России, в том числе в Холмогорах в 1723 г. архиепископ Холмогорский Варнава (Волостковский) создал духовное училище, преобразованное архиепископом Германом (Концевичем), бывшим ранее ректором Московской Славяно-греко-латинской академии, в 1731 г. в Славяно-латинскую школу. В 1739 г. эта школа была преобразована в семинарию архиепископом Саввой (Шпаковским). Т.В.Буланина отмечает, что в Холмогорской архиерейской библиотеке в начале XVIII в. находились привезенные на Север выпускниками Киевской академии курсы философии: анонимный курс философии под заглавием «Meta», «Cursus philosophicus» Илариона Ярошевицкого и «Universa philosophia» Иннокентия Поповского 1699 г.[1].

В.Г.Белинский был глубоко прав в своей рецензии (1843) на «Историю Киевской академии» Макария Булгакова, говоря об исторической важности Киевской академии. История этого заведения, писал он, «тесно связана с историею ... нашего русского просвещения в течение почти полутора века. Од - ною своею стороною русское просвещение и теперь еще объясняется влиянием Киевской академии, ибо все наши великорусские духовные училища или основаны ее учениками, или утверждены на духе ее учености» [2]. Украинскими историками философии обнаружено более 200 курсов философии профессоров Киев-

---

[1] См.: *Буланина Т.В.* Материалы для полного инвентаря курсов риторики и философии Киево-Могилянской академии // XVIII век. Сб.15. -Л.: Наука, 1986. -С.129-130.

[2] *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. - М.,1955. – Т.8. - С.152.

ской академии. Эти курсы активно изучаются и переводятся с латыни на украинский язык. Изданы сочинения Феофана Прокоповича в 3 томах, Георгия Кониccкого в 2 томах. Были подготовлены к изданию философские сочинения Стефана Яворского в 3 томах, изданы отдельные работы И.Гизеля и др.

О характере преподавания философии в Москве в первой трети XVIII в. дают представление опубликованные сочинения Ф.Прокоповича и изданные А.В.Панибратцевым переводы с латыни философских произведений ректора Московской Славяно-греко-латинской академии Феофилакта Лопатинского [1].

Исследователи выделяют 3-4 периода в истории Московской академии: **первый** из них (1685-1700) связан с преобладанием греческого направления католического чекана братьев Лихудов; **второй** период (1700-1755) отмечен преобладанием влияния латинской учености и «партии латынников», лекции читаются по «киевским запискам», основное внимание уделяется логической, натурфилософской и этической проблематике, в курсах логики, метафизики и этики В.Каллиграфа (1756-1757) - друга Григория Сковороды и учителя философии будущего митрополита Платона - уже намечается, как отмечают исследователи, отход от польского схоластицизма в сторону усвоения новейшей для того времени вольфианской методы[2]; **третий** период (1755-1814) характеризуется сначала доминированием интереса к вольфианской школе (в академии, как и в Московском университете, распространяются сочинения Х.Вольфа, И.Винклера, Ф.Баумейстера), а затем просветительской деятельно - стью митрополита Московского Платона. Уже в 1765 г. молодой Платон (Левшин) издает курс богословия на русском языке («Православное учение, или сокращенная Христианская Богословия... М.,1765), а с 1775 г. митрополит Платон назначается «полным директором и протектором» Московской

---

[1] *Феофилакт Лопатинский.* Избранные философские произведения. - М.,1997. -219 с.

[2] См.: *Смирнов С.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. - М.,1855. - С.169 и след.; *Шохин В.* Святитель Филарет в истории русской философии //Альфа и омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. - М.,1996. -№4 (11). -С.213.

Академии. Существенно отметить, что именно в это время ректор академии архимандрит Дамаскин (Семенов-Руднев) начал читать курс истории философии по «Критической истории философии» И.Бруккера, вводятся герменевтика, церковная и гражданская история, мифология, медицина; библиотека наполняется пособиями по естественному праву и физике, учащиеся академии свободно посещают лекции в Московском университете. Значение «реформы философии» в платоновский период (1775-1812) ещё предстоит оценить, но оно было, бесспорно, велико. **Четвертый** период - филаретовский - совпадает по времени с реформой академий и семинарий в 1814 г. Анализ Проекта устава Духовных академий с точки зрения реформирования преподавания философии дан в указанной статье В.Шохина. Главное, что преподавание философии должно было показать в русле идей митрополита Московского Платона неоправданность «раскола веры от разума» и необходимость возврата к Божественному Откровению и святоотеческому учению. В это время начинается процесс дифференциации богословия и религиозной философии. Так создавались предпосылки для «богословского синтеза» и впечатляющих своим многообразием религиозно-философских поисков в конце XIX - начале XX в.

. К середине XVIII века в философско-мировоззренческой культуре России складываются взгляды, характеризующиеся определенной целостностью и единством натурфилософских, антропологических, религиозно-нравственных, социально-политических и историософских представлений, обнаруживающих присущие им базисные религиозно-мировоззренческие основания. В основе представлений о мире лежало предположение о двух видах бытия - *несотворенном («вечном») и сотворенном,* приводимом в движение и движущемся во времени Творцом. *Естественным законом* природы признавалось всеобщее движение к совершенству, обнаруживающееся в «лествице» земных существ. Человек рассматривался в качестве вершины этой *лествицы* как сложное целое и носитель двух автономных субстанций - души,

включавшей разум и свободную волю, и тела [1]. *«Естественный закон»*, действующий в природе, обществе и нравственном мире человека осознавался как заложенная Творцом закономерность, провиденциально направляющая развитие *макрокосма и микрокосма* (человека) к намеченным целям. Парадигме века российского Просвещения середины XVIII в. соответствовало объяснение действительности как разумно и целесообразно устроенного мира, совершенного в своей основе, но не лишенного несовершенств в частностях, возможности зла в обществе и человеке. При этом утверждалась идея активности человека, наделенного свободной волей и разумом, а его призвание мыслилось как стремление к совершенству во внешнем и *внутреннем* мире. Присутствовала оптимистическая уверенность в практической значимости научного знания, образования и воспитания. Источник несовершенства и зла в социальной жизни виделся в ограниченности человеческого ума, недостаточной просвещенности, нравственной невоспитанности сердца и воли. Казалось, что достаточно внедрить принципы разума и добра в сознание и сердце человека, чтобы человек и общество изменились к лучшему. Однако за этим внешним сходством установок к пониманию человека и мира в век российского Просвещения скрывается многообразие присущих просветительской мысли традиций философско-мировоззренческого знания и стилей мышления.

Во второй половине XVIII столетия «естественная теология» входила в состав метафизики как одного из разделов «теоретической философии». «Среди дисциплин теоретической философии, - писал в своём «Введении» в философский курс Феофилакт Лопатинский, - мы находим метафизику, где идет речь о Боге» [2]. Далее он добавляет, что в «Метафизике» будет сказано о «Боге и ангелах», причем, как разъясняет Феофилакт, в состав «Метафизики» входит только «естественная (naturalis)» теология, «дающая знание о Боге при помощи

---

[1] См.: *Болдырев А.И.* Проблема человека в русской философии XVIII века. - М.,1986. - С.28 и след.

[2] *Феофилакт Лопатинский.* Избранные философские произведения. - М.,1997.- С.208.

естественных оснований». Эту дисциплину философ называет «частью метафизики». Вторая теология - «христианская теология», опирающаяся на Св. Писание, Отцов Церкви и Св. Предание - выводится Феофилактом из состава философского знания. «К философии, - пишет он, - наука эта, разумеется, не относится» [1]. «Философ, - продолжает московский профессор, - обязан рационально доказывать своё мнение, а не опираться на авторитет» [2]. Ректор академии прямо заявляет, что «никому **не клянёмся мы в верности, все нам - друзья, но истина - дороже» !**[3]

В Петербургском Академическом университете курс философии читали вольфианцы: с 1725 г. - Г.Б.Бильфингер, приехавший из Германии по рекомендации самого Хр.Вольфа, а в середине века - проф. И.А.Браун, предлагавший «руководство во всю философию» на основе книги Л.-Ф. Тюм – мига «Основания Вольфианской философии» [4]. В атмосфере вольфианского рационализма происходило формирование мировоззрения Г.Н. Теплова (1717-1779), Я.П.Козельского (1728-1794), Н.Н.Поповского (1730-1760) и А.А.Барсова (1730-1791). Как видно из работ этих выпускников Петербургского университета, они также были склонны включать «Богословию естественную» в состав теоретической философии. Так, Н.Н.Поповский в своей вступительной лекции к курсу философии в Московском университете говорил в 1755 г., что философия «в своей части, называемой **естественная богословия**, не ссылаясь на божественное писание и на свидетельство святых отцов, ложные безбожников возражает мнения и доказательства опровергает и, **рассматривая только едину натуру**... **принуждает их к признанию, что есть некоторое Существо, от кото-**

[1] Там же. -С.210.
[2] Там же. -С.213.
[3] Там же. Курсив мой. - А.Е.
[4] См.: *Толстой Д.А.* Академический университет в XVIII столетии по рукописным документам Архива Академии наук. - СПб.,1885. - С.19.

рого вся тварь бытие и пребывание свое имеет»[1].

Профессор А.А.Барсов также говорил при открытии Московского университета, что философия «приобучает разум к твердому познанию истины...; **испытует неиспытанное естество Божие, рассматривает силы и свойства наших душ и из того определяет наши должности в рассуждении Творца нашего»**[2]. Даже Я.П.Козельский, не склонный рассуждать «о свойствах и делах Божиих» и не стремившийся «предпринимать излишнее и не сходное с силами разума дело», с одной стороны, призывал не покушаться «на непонятное умом нашим», а с другой - утверждал, что **философия «приводит человека от познания мудро устроенных тварей к познанию Творца, учит его признавать бытие, величество, премудрость и всемогущество Божие»**[3]. В опубликованной анонимной рукописи «Краткое руковотствие к философии эклектической» видим аналогичный ход мысли, свойственный вольфианскому рационализму. «Всякое философическое познание, - пишет неизвестный русский автор середины XVIII в., - должно быть основано на здравом разуме и потому те вещи, которых мы разумом понять не можем, к философии не принадлежат. Из сего следует, что **богословие, или теология, которая описывает вещи божественные и разуму нашему непостижимые, не принадлежит к философии»**[4]. Авторы публикации на основании этого фрагмента делают не бесспорное заключение, что русский автор «отказался от одной из составных частей вольфианской системы»[5].

Обнаружив «Богословию естественную» в составе «Пневматологии», выделенной неизвестным автором в самостоятельную часть теоретической фило-

---

[1] *Поповский Н.Н.* Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. - М.,1952.- Т.1. - С.89. Выделено мною. - А.Е.

[2] *Барсов А.А.* Речь о пользе учреждения Императорского Московского университета при открытии оного 1755 года апреля 26 дня // Там же. - С.107. Выделено мною. - А.Е.

[3] *Козельский Я.П.* Философические предложения...// Там же. - С.417, 425-426. Выделено мною. - А.Е.

[4] Краткое руковотствие к философии эклектической / Публ. О.Е. Кошелевой, Б.Е. Морозова // Историко-философский ежегодник. 1991.- М.: Наука,1991. - С.73. Выделено мною. - А.Е.

[5] *Кошелева О.Е., Морозов Б.Н.* Неизвестные русские учебные курсы философии середины XVIII века // Там же. - С.59.

софии, авторы публикации видят в этом «некоторое противоречие» в ходе мысли отечественного философа [1]. Однако противоречия здесь никакого нет: в первом утверждении термин «богословие» употребляется в значении «откровенного богословия» и в соответствии с традицией вольфианства не включается в состав теоретической философии, а во втором утверждении - это «Богословия естественная», включаемая русскими вольфианцами (и не только ими!) в структуру философского знания, поскольку она, как и вся философия, пребывает в системе «разумных мыслей» (Х.Вольф) о Боге.

Таким образом, петровская модернизация России способствовала проникновению в страну западноевропейской философии и рациональной теологии. Перенесение идей схоластического рационализма («второй схоластики») на русскую почву осуществлялось главным образом через философские и богословские курсы профессоров духовных академий и преподавателей семинарий. Эти курсы стали хорошей школой мысли для русского ума, способствовавшей усвоению навыков доказательного мышления. Однако духовная жажда русского человека не могла быть удовлетворена только из этого источника: в прагматично ориентированный век Просвещения 16 раз переиздается написанный Исаией Копинским в начале XVII в. «Алфавит Духовный», связанный с глубинной южнославянской традицией понимания философии как жизнестроительного учения! Возможно, что наиболее интересные для уяснения культурно-философского процесса XVIII в. тексты были созданы вне академических стен и в нефилософских формах сознания. Для отечественной философии, как отмечают исследователи, характерно «рассосредоточение её во всем контексте культуры», «интерес к нравственной, антропологической, исторической тематике» [2]. Именно поэтому русскую философию XVIII в. следует «выделить из духовной культуры, т.е. из политического мышления, литературы, искусства, религио-

---

[1] Там же. - С.63.

[2] *Громов М.Н.* История русской философии // История философии: Запад - Россия - Восток. Кн.1. - М.,1995. - С.450.

зных воззрений, права, семейно-бытовых представлений»[1]. На этом направлении, по верному замечанию М.Н.Громова, возможен качественный прорыв в историко-философском и культурологическом анализе.

Для лучшего понимания формирования отечественной философско-мировоззренческой культуры перейдем к рассмотрению конкретных философских аспектов русской православной богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века.

---

[1] *Никоненко В.С.* Особенности русской философии XVIII века // Вестник Санкт-Петерб. ун-та. Сер 6. Философия. Политология, Социология. Психология. Право. Вып.3 (№20). Сентябрь. 1993.- С.13.

ГЛАВА 2 ПРОБЛЕМЫ БЫТИЯ И ПОЗНАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII – НАЧАЛА XIX века

2.1. Природа и Бог в русской философско-богословской литературе второй половины XVIII – начала XIX века.

Исследованием проблем натурфилософии в отечественной культуре конца XVII – XVIII веков занимались П.В.Знаменский, В.П.Зубов, Я.Д.Бетяев, И.А.Чудинов, А.А.Морозов, И.Я.Щипанов, Н.Ф.Уткина, В.Д.Литвинов, Л.А.Петров, В.М.Ничик, М.Д.Рогович, М.В.Кашуба, Я.М.Стратий, Т.В.Панич, Б.И.Трилесник, Т.В.Артемьева, А.В.Панибратцев[1]. Сохраняют свое важное значение работы Б.Е. Райкова, Т.И.Райнова и С.И.Вавилова[2]. Из названных исследований к теме раздела ближе всего работы В.М.Ничик, Я.М.Стратий, А.В.Панибратцева,

---

[1] *См.: Знаменский П.В.* «Шестоднев» Афанасия, архиепископа Холмогорского // Странник. – 1883. - №12. – С.565-594; *Зубов В.П.* Аристотель. – М.;Л.: АН СССР. – С. 342-349; его же: Ломоносов и Славяно-греко-латинская академия // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР. Т.1. – М., 1954. С.5-52; *Бетяев Я.Д.* Общественно-политическая и философская мысль России в первой половине XVIII века. – Саранск, 1958; *Чудинов И.А.* Естественнонаучный материализм М.В.Ломоносова // М.В.Ломоносов. 1711-1961. – Архангельск, 1961. – С5-31; *Морозов А.А.* М.В.Ломоносов и телеология Христиана Вольфа // Литературное творчество М.В.Ломоносова: Исследования и материалы / Под ред. П.Н. Беркова. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – С.163-196; *Щипанов И.Я.* Философия русского Просвещения. Вторая половина XVIII. – М.: Изд-во МГУ, 1971; *Уткина Н.Ф.* Естественнонаучный материализм в России XVIII века. – М.: Наука, 1971; она же. Михаил Васильевич Ломоносов. – М.: Мысль, 1986; *Литвинов В.Д.* Идеи раннего просветительства в философских трудах профессоров Киево-Могилянской академии / Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Минск, 1973; *Петров Л.А.* Общественно-политическая и философская мысль России первой половины XVIII века. Лекции по спецкурсу «История русской философии». – Иркутск, 1974; *Ничик В.М.,Рогович М.Д.* Изучение системы Коперника в Киево-Могилянской академии // Философские науки. – 1974. – С.115-125;. *Ничик В.М., Рогович М.Д.* Натурфилософия или Физика. Феофан Прокопович // Историко-астрономические исследования. Вып.12. – 1975. – С.357-368; *Ничик В.М.* Феофан Прокопович. – М.: Мысль,1977; она же. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII века. – Киев: Наукова думка, 1978. – С.9-85; *Кашуба М.В.* Георгий Конисский. – М.: Мысль, 1979; *Стратий Я.М.* Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. – Киев: Наукова думка, 1981; *Панич Т.В.* Мироздание в представлении книжника XVII века (на материале «Шестоднева» Афанасия Холмогорского) // Научный атеизм, религия и современность. – Новосибирск, 1987. – С.305-321; *Трилесник Б.И.* Проблема науки и религии, разума и веры в мировоззрении Ломоносова // Ломоносов. Сб. статей и материалов. – Т.IX / Отв. ред. Э.П.Карпеев. – СПб.: Наука, 1991. – С.15-27; *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. – СПб.: Алетейя, 1996. – С.189-244; 265-292; *Панибратцев А.В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). – М.: ИФРАН, 1997.

[2] *Райнов Т.И.* Наука в России XI – XVII веков: Очерки по истории до научных и естественнонаучных воззрений на природу. Ч.1-3. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1940; *Райков Б.Е.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. Изд.2. – М.,1947; *Вавилов С.И.* М.В.Ломоносов. – М., 1961.

М.В.Кашубы, А.А.Морозова, Уткиной Н.Ф. и Артемьевой Т.В. Тем не менее в отечественной литературе нет работ, в которых бы анализировались натурфилософские взгляды представителей русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века.

Для нашего анализа наиболее значимы источники, в которых осмысление проблем мира (природы) и Бога представлено как бы на стыке богословия и философии. К ним относятся: «Догматическая Богословия…» Макария (Петровича), написанная около 1760 г.; «Православное учение, или Сокращенная Христианская Богословия» (1765) и «Катехизисы» митрополита Платона (Левшина) [1]; «Догматы христианския Православныя веры в богословском учении предложенныя и изъясненныя…» (1773) епископа Коломенского и ректора Московской Академии Феофилакта (Горского); «Положения философическия…» (1775-1777 гг.) профессора философии, ректора Московской Академии и епископа Нижегородского Дамаскина (Семенова-Руднева); «Вера, надежда и любовь, учения богословского состав»и «Евгеонит, или Созерцание в натуре Божиих видимых дел» (1782) ректора Московской Академии и епископа Архангельского Аполлоса (Байбакова) [2].

[1] См.:[Макарий (Петрович)]. Догматическая богословия, или Православное учение восточныя церкви, содержащее все, что Христианину, своего спасения ищущему, знать и делать надлежит, собранное из Священного Писания, святых Отец и систем богословских и порядочно расположенное для пользы и употребления юношеству Иеромонахом Макарием в 17[80.- ?] году // Собрание всех сочинений бывшаго Московской Славено-Греко-Латинской Академии Проповедника, потом префекта и философии учителя, а наконец, Желтикова монастыря Архимандрита, Тверской семинарии Ректора и Священной Богословии Учителя Макария. Т.1-3. – М.: В Тип. Компании типографической, 1786. – Т.1. – 267 с.; [Платон (Левшин), митрополит] Поучительные слова, преосвященнейшим Платоном, митрополитом Московским и Калужским, и Святотроицкия Сергиевы Лавры священно-архимандритом проповеданныя в разных местах: В 20 т. - М.,1779-1806. Ссылки на это издание даются в тексте: латинская цифра - номер тома, арабская - страница. Ссылки на произведения Платона, не вошедшие в это издание, даются отдельно.

[2] *Феофилакт (Горский).* Догматы Христианския Православныя веры в богословском учении предложенныя и изъясненныя Московской академии ректором, Священного богословия учителем, архимандритом Феофилактом. – М.: При Имп. Моск. ун-те,1773. – 59 с.; *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Положения философические из богословия, естественной физики и нравоучительной философии для публичных диспутов… - М.: При Имп. Моск. ун-те, 1775. – 1 л.; *он же*: Положения философические из науки о духах, физики и философии нравоучительной, по окончании философическаго курса общенародно для состязания предложенныя июля 13 дня, 1777 года… Академии префект и философии профессор иеромонах Дамаскин. – М.: При Имп. Моск. ун-те, 1777. – 1 л. (на лат. и рус. яз.); *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь, учения богословского состав. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1782. – 128 с.; *он же.* Евгеонит, или Созерцание в натуре Божиих видимых дел. Сочинил Троицкия семинарии Ректор и Богословии учитель иеромонах Аполлос. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1782. – 112 с.; .

В философских курсах Московской академии середины XVIII столетия проблемы бытия Бога и мира излагались в «естественной теологии», как одном из разделов метафизики, входившей в состав «теоретической философии». При этом в состав «метафизики» в соответствии с философскими курсами Феофана Прокоповича и Феофилакта Лопатинского включалась лишь «естественная (naturalis)» теология, дающая, как отмечал Ф.Лопатинский, «знание о Боге при помощи естественных оснований» [1]. Именно такой подход к пониманию Бога и мира мы находим в сочинениях Макария (Петровича), Платона (Левшина), Феофилакта (Горского), Дамаскина (Семенова-Руднева), Аполлоса (Байбакова) и др. Например, катехизисы «русского Платона» начинаются с главы «О богопознании естественном»!

За год до выхода в свет «Православного учения ...» Платона (Левшина) было опубликовано первое издание русского перевода работы последователя Х.Вольфа Ф.Х.Баумейстера «Метафизика» (М.,1764; 2-е изд. – М.,1789), а в 1765 году появился сделанный еще в 1753 году перевод Х.Вольфа «Разумные мысли о силах человеческаго разума и их исправном употреблении в познании правды...» (СПб., 1765). Авторитет Вольфа в европейской философии Нового времени (до работ Канта середины шестидесятых годов XVIII в.) и в России до начала XIX века был исключительно высоким. У Х.Вольфа учились Феофан Прокопович и М.В.Ломоносов. По книгам Вольфа и его учеников (Тюммига, Баумейстера и др.) преподавали философию в С.Петербургском и Московском университетах, а также в духовных академиях и семинариях второй половины XVIII – начала XIX века. Для нас важно отметить то обстоятельство, что в рус-

---

[1] *Феофилакт Лопатинский.* Избранные философские произведения. - М.,1997. -С.210. Такое же понимание предназначения («пользы») философии находим и у русских вольфианцев Г.Н.Теплова, Я.П. Козельского и др. Например, Козельский писал, что философия «приводит человека от познания мудро устроенных тварей к познанию Творца, учит его признавать бытие, величество, премудрость и всемогущество Божие». См.: *Козельский Я.П.* Философические предложения (1768 г.) // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. - М.,1952.- Т.1.- С.425-426. Включение «естественной богословии» в метафизику как раздела теоретической философии было общим местом во второй половине XVIII века и входило даже в энциклопедию для самообразования Н.Г.Курганова. См.:*Курганов Н.Г.* Книга письмовник. - М.,1788. -С.503-504.

русских переводах Вольфа и Баумейстера критерием и судьей всего сущего выступили ***«разумные мысли»*** о бытии, мире, человеке, душе и Боге. Философия Вольфа с ее просветительской установкой вполне вписывалась в государственную идеологию «просвещенного абсолютизма», поскольку «естественная богословия», с одной стороны, соответствовала логике механической картины мира, предполагавшей допущения *Первоначала и Первотолчка*, а с другой - связывалась через «несуеверные» рациональные доказательства существования Бога с необходимостью поддержания общественной нравственности и государственного порядка.

В составе **метафизики** («теоретической философии» или «главной науки») Вольф и Баумейстер выделяют ***онтологию*** или «основательную науку», ***космологию*** как учение о мире вообще, ***пневматологию*** (психологию или науку о «духах») и ***естественную теологию*** («Богословию естественную» или науку о «бытии Бога, о Его свойствах и действиях») [1]. Как видим, вольфовская теоретическая философия начинается учением о бытии вообще, в котором излагаются всеобщие («повсемственные») понятия, отражающие свойства, «многим вещам свойственные», и завершается учением о бытии Бога [2]. Следовательно, «естественное богословие» включается здесь в состав более общей «науки об основаниях» (Grund-Wissenschaft) – онтологии на правах раздела метафизики как «главной науки» (Haupt-Wissenschaft). Эту мысль разъясняет очень точно Х.Баумейстер: «Например, в Богословии натуральной бытия Бога не можешь доказать без начал и понятий в Онтологии положенных. В психологии бессмертие души человеческой не возможно доказать, ежели ты чрез онтологию довольнаго познания не снискал, какия суть свойства существа простаго» [3].

[1] См.: *Вольф Х.* Разумные мысли о силах человеческаго разума и их исправном употреблении в познании правды, любителям оной изданы… / Переведены в 1753 году Б.М. – СПб., 1765. – С.8-9; *Христиана Баумейстера* Метафизика / Пер. с лат. проф. Дмитрия Синьковского. Изд.2. – М.: В Унив. тип. у Н.И.Новикова, 1789. – С.8.
[2] См.: *Баумейстер Х.* Указ. соч. – С.7-9.
[3] См.: Указ. соч. – С.11.

В отличие от Вольфа и Баумейстера русское рациональное богословие, во-первых, начинает с обратного конца – с «естественной богословии», используя понятийный и концептуальный материал всех других разделов метафизики, а во-вторых, стремится соединить «разумные мысли» о Боге с «откровенной религией», основанной на Св. Писании и Предании и даже с элементами естественнонаучного знания Нового времени. Это делает возможным как реконструкцию философско-богословского мировоззрения названных православных мыслителей, так и поиск соответствий их размышлениям в философии и естествознании Нового времени.

Представители русского рационального богословия выводят на первый план не проблему бытия как такового, а вопрос о бытии Бога. Однако осмысление этого вопроса приводит их неизбежно к классическим проблемам структуры и уровней бытия, соотношения единого и многого, сущности и существования, первичной и вторичной материи, материи и формы; к обсуждению проблем атомизма, пантеизма, деизма, атеизма, а также проблем движения, причинности, соотношения необходимости и случайности, пространства и времени, предопределения и свободы, единства и многообразия мира, целесообразности, гармонии и дисгармонии в мире. Эти вопросы рассматриваются церковными иерархами в контексте православно-христианского монистического мировоззрения со следующими онтологическими допущениями: (1) «мир не самобытен»; (2) «мир сотворен Богом во времени *из ничего*, а не из какой-либо *готовой и совечной* Богу материи; (3) «мир как совершенное и целесообразно устроенное целое не мог произойти случайно, он создан разумной Первопричиной; (4) «мир не только творится, но и *сохраняется, живится, управляется и направляется* Богом к намеченной цели». Отсюда возникают вопросы: есть ли в названной отечественной богословской литературе какие-либо утверждения и способы рассуждений, выводящие за границы смыслового поля чисто богословских тем и приемов их рассмотрения ? Есть ли основания

утверждать, что отечественная богословская мысль второй половины XVIII – начала XIX в. причастна к обсуждению таких важных для философии Нового времени вопросов, как материя, соотношение сущности и явления, природа движения, пространство и время, детерминизм, единство и многообразие явлений мира ? Для ответа на эти вопросы проанализируем, каким образом в русской православной философско-богословской литературе указанного периода рассматриваются проблемы (1) ***материи и движения***; (2) ***причинности, единства и многообразия явлений мира***.

(1) *Материя и движение.* Идея «тварности мира» является основной и центральной в православно-христианском воззрении на мир. И во второй половине XVIII – начала XIX столетия она сочетает понятия Бога и мира, бытия Абсолютного и относительного. Уже в первых русскоязычных курсах богословия Макария (Петровича) и Платона (Левшина) 1760 и 1765 годов находим анализ различных аспектов идеи творения, выводящих на проблемы материи и движения. «Создание», пишет Макарий, означает, во-первых, «рождение» и «не самобытность» мира. «Если тварь вечна, - продолжает он, - то уже стала быть не тварь»; во-вторых, создание мира Богом «из ничего», «из несущаго ничтожества»; в-третьих, формирование первоначально «бесформенной», «безобразной» материи и на ее основе всего многообразия существующего мира и, в-четвертых, «попечение» о твари [1]. «Попечение» понимается при этом как «сохранение», «содействие» и «управление» тварью, т.е. как «Промысл» [2].

Платон (Левшин) так же утверждает, что никакая вещь «сама себя произвесть не может, и прежде произведения самой себя была ничто» (VII, 15). Прежде мира, продолжает он, «не было ничего, кроме Бога» и, следовательно,

---

[1] См.: *Макарий (Петрович).* Догматическая Богословия, или Православное учение восточныя церкви… // Собрание всех сочинсний бывшаго Московской Славено-Греко-Латинской Академии Проповедника, потом Префекта и философии учителя…Макария: В 3 т. – М.: В тип.Компании типографической, 1786. – С. 41-42.

[2] Там же. – С. 43. Макарий выделяет и другие значения термина «творение» (созидание) – «благодеяние», «наказание» и «произведение чудесных дел», но не анализирует их.

все в мире возникает лишь благодаря Творцу - Богу» (Там же). В обосновании существования Бога и мира у Платона явственно проступает известное от Феофана Прокоповича и Феофилакта Лопатинского разделение бытия на два полюса - две «природы». «Первая природа» называется «природой творящей (natura naturans)» или Богом, «вторая природа» - это «природа сотворенная (natura naturata)» или «суть создания»[1].

На основе идеи «творения» выстраивается иерархическая онтология мироздания, скрепленная «чином» бытия, ведущим в соответствии со Св. Писанием от высшего («невидимого») мира к низшей ступени - природному («видимому») миру и соединяющим в единое целое «natura naturans» (Бога) и «natura naturata» (Природу). В философских курсах И.Гизеля (1645-1647) и Георгия Конисского (1749) с их натурфилософской ориентированностью среди значений понятия «природа» находим (1) «natura naturans»; (2) «natura naturata» как Универсум – совокупность сотворенных вещей; (3) «естественные причины»; (4) «сущность вещи»; (5) «стойкое свойство» [2]. Макарий (Петрович) и Платон (Левшин) предпочитают говорить о «мире», дополняя объем этого понятия значениями: «род человеческий» и «неверующие», а Тихон Задонский с его акцентированием антропологической темы добавляет еще одно значение слова «мир» – «царство греха» (совокупность страстей) [3].

Из сущности «первой природы» выводилось ее «самобытие», не нуждающееся во внешней причине, поскольку сущность и существование здесь,

---

[1] См.: *Феофилакт Лопатинский.* Указ. соч. - С.189.

[2] *Гизель И.* Сочинение о всей философии. Вступительный диспут о природе физики // Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. – Киев, 1981. – С. 161; *Георгий Конисский.* Общая философия, разделенная на четыре раздела, содержащая логику, физику, метафизику и этику… // Кашуба М.В.. Георгий Конисский. – М.: Мысль, 1979. – С. 154-155. Отмеченная многозначность термина «природа» должна постоянно учитываться исследователями истории русской мысли XVIII века. Едва ли, например, можно назвать деистическими или пантеистическими взгляды Г.Сковороды на основании его высказывания из работы «Разговор, называемый Алфавит или Букварь мира»: «Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущая причина», поскольку из контекста видно, что здесь имеется ввиду «природа творящая». См.: *Сковорода Г.С.* Соч. в двух томах. – М.: Мысль, 1973. – Т.1. – С.418. На стр. 419 Сковорода разъясняет, что «сия природа» есть «блаженный в человеке дух».

[3] *См.: Макарий (Петрович).* Указ. соч. – С. –41; *Есюков А.И.* Образы мира в творениях Тихона Задонского // Res philologica. "Пушкин – наше все: Ученые записки. – Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 1999. – С.120.

согласно русским богословам, совпадают. Из сущности «второй природы», как отмечает Платон, не вытекает с необходимостью ее существование, а следовательно, и существование составляющих эту «природу» тел. Существование такого рода чувственно воспринимаемых вещей всегда, как утверждает православный мыслитель, требует внешней причины. Это и есть мир как совокупность тел. Бог в своем «самобытии» («в Себе Самом») превосходит все свойства сотворенных вещей и поэтому недоступен исчерпывающему рациональному познанию, хотя Платон и Макарий (Петрович) допускают возможность частичного познания Трансцендентного Абсолюта через явления сотворенного мира. От познания свойств вещей, отмечает Платон, необходимо восходить к пониманию их состава, причин и далее - к пониманию «союза вещей» (I, 354).

«Русский Платон» вслед за Симеоном Полоцким и М.В.Ломоносовым пишет о том, что перед нами отворен «театр Создателевых премудрых дел», а учения «отверзают нам дверь в сей священный Храм. При руководстве их (учений - А.Е.) узнаем мы начало вещей, порядок, союз, действия, конец и пользу. Снискиваем понятие о составе мира, о стихиях, о течениях светил небесных, о явлениях воздушных, о свойствах тел, о животных и о разных их родах, растущих из земли и о их видах... Да еще крилами учений возлетаем мы и к истинам высочайшим, которыми приближаемся к неприступному Божеству» (I, 353). Макарий (Петрович) и Платон начинают «Православные учения...» с доказательств бытия Бога и анализа «божественных свойств». Они также приводят известные из сочинений Гуго Гроция, Феофана Прокоповича и др.[1]

---

[1] *Гуго Гроций.* Рассуждение против атеистов и неутралистов / Пер. с лат. яз. [Амвросием (Зертис - Каменским)]. - М.: Сенатская типография, 1765; Прокопович Ф. Натурфілософія, або фізика //Феофан Прокопович, Філософські твори: В 3 т. - Т.2. - Київ, 1980; Рассуждение о безбожии, сочиненное архиепископом Великаго Новагорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем. - М.: Печатано при Императорском Моск. унив.,1774. Из современников Платона укажем на сочинение *Макария (Петровича)*. Догматическая Богословия, или Православное учение восточныя церкви...//Собрание всех сочинений... В 3 т. - М.,1786.- Т.1.- С.18-19 (работа написана, вероятно, в 1760 г.). Эти доказательства широко используются Д.С. Аничковым в «Словах» 1767 и 1777 гг. См.: Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. -СПб.,1996. -С.76-108.

доказательства бытия Бога 1) «от самопознания»; 2) «от согласия всех народов»; 3) «от первой движущей причины»; 4) «от несамобытности вещей к самобытности их причины»; 5) «от случайности вещей к необходимому Существу»; 6) «от целесообразности в природе»; 7) от различных степеней совершенства вещей к всесовершенному существу; 8) от существования совести в человеке (См.: VII, 3 - 5). Наконец, в «Дневнике» Платон отмечает, что доказывал молодому цесаревичу бытие Бога «от опасных следствий, ежели б не было Бога» [1]. Систематизированные доказательства предлагались в качестве религиозно-философской пропедевтики к «Богословии откровенной» и направлялись против «нечестивых безбожников» [2]. К последним Платоном причислялись *атеисты, пантеисты, деисты, многобожники (политеисты), волшебники (колдуны, предсказатели, целители), суеверы, еретики и раскольники, идолопоклонники и лицемерные постники* (VII, 6, 15, 169-172, 177-178). Против них направлялся также анализ «Божественных свойств», выражающих «познание существа (но не сущности! - А.Е.) Божия» (См.: VII, 7).

Уже в первой работе молодого Платона «Катихизис, или Начальное наставление в Христианском законе...» (1757-1758) есть постановка сложного философского вопроса о соотношении сущности и существования. В «Катихизисе 10» читаем: «Познавать Бога, есть ли то, что и в самом существе познавать Бога?». «**Никак**, - отвечает Платон, - **потому что так познавать, ничто иное есть, как свойства Божия познавать (а свойства Божия суть некоторыя околичности в Боге**, не случайные, но существенные, чрез которые Бог нам немощным сам себя

---

[1] Из бумаг митрополита Московского Платона. Издание Импер. Общества Истории и Древностей Российских при Моск. университете. - М.,1882. -С.56. Этот аргумент известен из работы Шарля Монтескье «О духе законов». Монтескье полагал, что Бог необходим для сохранения порядка в государстве.

[2] Эти доказательства включаются и в современные курсы богословия. См.: *Осипов А.И.* Путь разума в поисках истины. Основное богословие. - М.: Даниловский благовестник, 1997. - С.91-115. Здесь приводятся: 1) космологический аргумент (от причины); 2) телеологический аргумент (от совершенства мира); 3) онтологический аргумент (от понятия о Боге к его существованию); 4) психологический аргумент (от идеи Бога в сознании человека); 5) исторический аргумент (от общего согласия народов о существовании Бога); 6)нравственный аргумент (от наличия совести); 7) религиозно-опытный аргумент (от опыта непосредственного видения Бога).

знать дает...); **которыя свойства в Боге, правда, ничто иное, как сам Бог, только мы и свойства Божия не можем никак так понять, как они сами в себе, но очень темно, и едва одну их поверхность, как, например, бесконечность, вездесущество, безмерность и пр.»** (VIII, 175. Выделено мною. - А.Е.). Умом человеческим, продолжает он, **«Бога нельзя познать по его существу, или как Он сам в себе есть»** (Там же, 175-176).

Бог, как абсолютное («зафизическое») бытие есть,для Платона, *1) един, 2) безначальный, 3) бесконечный, 4) вечный, 5) невещественный, 6) бестелесный, 7) бессмертный, 8) Дух наичистейший, 9) Разумный Дух, 10) Всеведующий, 11) Премудрый, 12) Свободный, 13) Преблагий, 14) Преправедный, 15) Пресвятый, 16) Всемогущий, 17) Пресовершенный, 18) Преблаженный, 19) Верховный Господь всех* (VII, 7). К ним добавляются и такие определения, как *Творец, Первопричина («Первая вина»), Зиждитель, Живитель, Сохранитель, Законодатель, Промыслитель и Верховный Судия.* После 1785 г. появляются «божественные свойства» с новыми значениями: *Душа мира, Всеобщий Дух, Свет и Отец Светов, Небесный Врач* (XII, 380-381; XIII, 50), что свидетельствует о переориентации мироощущения Московского митрополита. Из всех онтологических «божественных свойств» на первом плане находятся «свойства» *творения, сохранения и управления.*

Идея творения играла важную роль в мышлении Р.Декарта, И.Гизеля, Афанасия Холмогорского, Феофана Прокоповича, Феофилакта Лопатинского. Она присутствует в работах М.В.Ломоносова и Д.С.Аничкова, Н.Поповского и А.Барсова, А.М.Брянцева, П.А.Словцова и И.П.Пнина. Уже для Декарта Бог не только творит природу и выступает первопричиной движения, но также устанавливает законы. В письме к М.Мерсенну от 15 апреля 1630 года он пишет: «Математические истины, кои Вы именуете вечными, были установлены Богом и полностью от него зависят, как и все прочие сотворенные вещи…, именно Бог учредил эти законы в природе , подобно тому, как король учреждает законы в

своем государстве» [1].

И.Гизель в философском курсе 1645-1647 гг. также исходит из идеи творения. «Итак, несомненно, - отмечает он, - первоматерия возникла вследствие творения, осуществленного самим богом, потому что ни один естественный фактор в действительности не поднимается до акта творения (из ничего. – А.Е.) и не в состоянии прекратить существование через аннигиляцию, которая так же, как и креация, может возникнуть в природе от единого Бога» [2]. В классической механике Ньютона предельным источником всякого движения и силы оказывается внемирный Бог-Творец. В "Математических началах натуральной философии" (1687) сохраняется непосредственное участие Бога как в **творении**, так и в **сохранении** природных процессов. Введение закона инерции как идеального конструкта не снимает остроту проблемы, ибо в природе, как пишет ученый, "возможно... не существует ...такого равномерного движения... Все движения могут ускоряться или замедляться"[3]. Движение поэтому "может получаться и теряться"[4]. Ньютон разъясняет, что движение "должно убывать", т.к. материя - "вязкая", существует "трение частей" при передаче движения. Отсюда "существует необходимость сохранения и пополнения его посредством активных начал"[5]. Таким "активным началом" у Ньютона и выступает Бог - Творец и Вседержитель: "Бог вначале дал материи форму твердых, массивных, непроницаемых, подвижных частиц, таких размеров и фигур и с такими свойствами..., которые больше всего подходили бы к той цели, для которой он создал их. Природа их должна быть постоянной, изменения телесных вещей должны проявляться только в различных разделениях и новых сочетаниях и движениях таких постоянных частиц"[6]. Творец ("Единый", "Могущественное и

[1] *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С.588
[2] *Гизель И.* Сочинение о всей философии. Вступительный диспут о природе физики... – С.155.
[3] *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / Пер. с лат. и коммент. А.Н.Крылова. - М.: Наука, 1989. - С.32.
[4] *Ньютон И.* Оптика. - М.; Л., 1954. - С.301.
[5] Там же. - С.302-303.
[6] Там же. - С.303-304.

премудрое Существо"), писал Ньютон ранее в "Началах", "управляет всем не как душа мира, а как властитель вселенной, и по господству своему должен именоваться Господь Бог Вседержитель (Пантократор)"[1].

Бог понимается английским мыслителем как "существо вечное, бесконечное, вполне совершенное", как "живой, премудрый и всемогущий... Он вечен и бесконечен, всемогущ и всеведущ, т.е. существует из вечности в вечность и пребывает из бесконечности в бесконечность, всем у п р а в л я е т и все знает, что было и что может быть... В нем все содержится и все вообще движется, но без действия друг на друга"[2]. Мы имеем представление о свойствах Бога, продолжает он, "но какого рода его сущность - совершенно не знаем... Мы познаем его лишь по его качествам и свойствам и по премудрейшему и превосходнейшему строению вещей и по конечным причинам и восхищаемся по совершенству всего, почитаем же и поклоняемся по господству... Бог без господства, провидения и конечных причин был бы ничем иным как судьбою и природою. От слепой необходимости природы не может происходить изменения вещей"[3]. При этом основоположник математического естествознания добавляет, что "**рассуждение о Боге на основании совершающихся явлений, конечно, относится к предмету натуральной философии**"[4].

Как видим, Ньютон не сводит роль Бога только к созданию мира. Кларк в первом письме Лейбницу пишет об этом предельно четко: Бог "не только творит вещи и связывает их друг с другом, но и сам является создателем и постоянным сохранителем их первоначальных сил или движущих сил... Представление, согласно которому мир является большой машиной, работающей - как часы без помощи часовщика - без содействия Бога, есть идея материализма и фатальности и направлена на то, чтобы... фактически изгнать из мира провидение и божест-

---

[1] *Ньютон И.* Математические начала... С.659.
[2] Там же. - С.660. Разрядка моя. - А.Е.
[3] Там же. - С.661.
[4] Там же. Выделено мною. – А.Е.

венное руководство"[1].

В "Натурфилософии" Феофана Прокоповича обнаруживается сходный комплекс идей: движение создано Богом ("Перводвигателем") и постоянно им"поддерживается и сохраняется". Бог определяется как "природа творящая" (natura naturans), "ближайшая сберегательная причина", которая "все поддерживает и сберегает", чтобы оно "не превратилось в ничто"[2]. Не трудно заметить, что Прокопович и Ньютон рассматривают Бога как творящую и **сохраняющую силу**, противостоящую, выражаясь современным языком, процессу возрастания энтропии.М.В.Ломоносов также относит Бога к области "первичного" ("вечного") движения. Это и есть трансцендентный природе и миру Перводвигатель, Первопричина ("беспосредственная причина"), «Зиждительная божеская сила" (V, 575), а также Творец, Создатель, Зиждитель, "Мастер", "Всесильный Строитель", "Начальник натуры", "премудрый Архитектор" и "Всесильный Механик" (I, 119; 533-535; III, 329; VIII, 117-119) [3]."*Бытие сотворенное*" описывается им в корпускулярной картине мира как "первичная материя" ("materia prima") и "производная материя": атомы, первичные и вторичные корпускулы, тела, природа, Мир и множество миров. Ломоносов пользуется обычным античным наименованием "первичной материи" - **hylē** (ὕλη -См.: I, 119), что буквально переводится как "лес", "строительный материал". Первая материя, утверждает один из творцов отечественного естествознания, "тождественна с простой сущностью", иначе говоря, с тем, к чему не приложимы "что", "какой", и "сколько" (I, 119).

Как видим, понятие "первой материи" Ломоносова близко по значению понятию "первой материи" Аристотелевой "Метафизики" (См.: Кн.9, гл.7. 1049 а 25), но с одним существенным отличием: если "первая материя" Аристотеля "не

---

1 *Лейбниц Г.Ф.* Соч.: В 4 т. - М., 1982. - Т.I. - С.432.

2 *Феофан Прокопович*. Натурфілософія, або Физика // Філософські твори: В 3 т. - Київ, 1980. - Т.2. - С.147, 161-162.

3 Здесь и далее ссылки на работы М.В.Ломоносова даются в тексте с указанием тома римской цифрой, а страницы - арабской по изданию: *Ломоносов М.В.* Полн.собр.соч.: В XI т. - М.; Л., 1950-1983.

возникает" (См.: Там же. Кн.12, гл.3. 1069 в 35), то Ломоносов в соответствии с традицией "Шестоднева" Василия Великого высказал мысль о творении "первой материи" как бескачественного субстрата, лежащего в основе атомов, корпускул и тел. Отсюда великий ученый и создатель корпускулярной картины мира пишет: ошибаются те, у кого "глубоко укоренилось убеждение, что метод философствования, опирающийся на атомы, ...отвергает бога-творца" (I, 119).

Бэкон и Лейбниц, Бойль и Ньютон со своими последователями Кларком и Роджером Котесом, Феофан Прокопович и М.В.Ломоносов пишут в сходных выражениях о роли Бога в сотворении атомов и создании из них стройного "чина природы". Ф.Бэкон в работе "О достоинстве и приумножении наук" (1623 г.) отмечает необоснованность предположения, "что все мироздание возникло из случайного столкновения этих атомов без какого бы то ни было участия ума (Божественного Ума. - А.Е.)"[1]. Философы, целиком посвятившие себя изучению физических причин, продолжает он, "в конце концов обращались к богу и провидению" (Там же). Эту же мысль излагает Лейбниц в работе "Свидетельство природы против атеистов" (1669 г.). Для объяснения атомов, отмечает он, "правильным будет прибегнуть, в конце концов, к Богу, который дает прочность этим последним основам вещей... Ведь очевидно, что в последнем составе тел природа не может обойтись без помощи Бога"[2]. Это высказывание немецкого мыслителя почти дословно воспроизводит Ньютон в "Оптике"[3]. И Ломоносов на исходе своей жизни в работе "Первые основания металлургии, или рудных дел" (1763 г.) высказывает сходное убеждение: "Творец стихий, весь мир составляющих... дал непременную и ненарушимую никакими силами величину и фигуру тем частицам, кои должны устоять против ужасно скорых и тяжких движений в натуре" (V, 601-602).

[1] *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. - М., 1971. - Т.I. - С.243.
[2] *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. - М., 1982. - Т.I. - С.83.
[3] *Ньютон И.* Оптика. - М.; Л., 1954. - С.303-304. Здесь читаем: "Бог вначале дал материи форму твердых, массивных, непроницаемых, подвижных частиц, таких размеров и фигур и с такими свойствами..., которые более всего подходили бы к той цели, для которой он создал их" и далее.

М.В.Ломоносов не рассматривает в своих трудах более детально вопрос о том, каким образом Бог *творит* "первую материю" и создает из этого бескачественного "строительного материала" физические частицы - атомы, различающиеся протяжением, фигурой, расположением, силой инерции или "движущими силами" (I, 115). Здесь - предел философской рефлексии ученого, находящегося на уровне передовой европейской науки второй половины XVIII в. "Метафизичествование естественное" (А.П.Сумароков) М.В.Ломоносова не переступает эту грань и не вторгается в сферу религии Откровения. Но, на мой взгляд, не следует опускать возможность интерпретации мировоззрения ученого с учетом контекста святоотеческого богословия.

В самом деле, что не устраивает Ломоносова и вызывает возражения в монадологии Лейбница - Х.Вольфа? По-видимому, постулирование примата духовных атомов (монад) в отношении к материи, изъятие монад из вещественного мира, обособление существенных отношений от феноменальных, бесконечное умножение дискретных духовных субстанций, а также то, что эти "метафизические точки" и "центры сил", лишенные вещественности, имели статус "субстанциальных форм", весьма напоминающих "эйдосы" Платона и "формы" Аристотеля, мало способствовавшие приращению опытного знания, как полагали естествоиспытатели Нового времени. К тому же Бог Лейбница, в отличие от Бога Ньютона и Ломоносова, ограничен в своих функциях актом творения духовных субстанций![1]

Уже в ранних работах начала 40-х годов Ломоносов подобно Гизелю и Феофану Прокоповичу утверждает, что "тела состоят из материи и формы, и ...что последняя зависит от первой" (I, 107). Поскольку "первая материя", как утверждал создатель корпускулярной картины природы, творится Богом, то,

[1] См.: *Лейбниц Г.В.* Указ.соч. Т.4. - М., 1989. - С.147. В I-м письме Лейбница ньютонианцу Кларку эта мысль выражена еще более резко (1715 г.): По мнению Ньютона и его сторонников, пишет Лейбниц, "Бог от времени до времени должен заводить свои часы, иначе они перестали бы действовать... Эта машина Бога, по их мнению, так несовершенна, что от времени до времени посредством чрезвычайного вмешательства он должен чистить ее и даже исправлять, как часовщик свою работу". См.: Указ.соч. - Т.I. - С.430.

следовательно, Бог является одновременно творцом и материи, и формы. Пример именно такого подхода к критике идеализма обнаруживается в творениях каппадокийцев! Василий Великий в "Беседах на Шестоднев" (Бес.2) пишет: "Поскольку у нас каждое искусство трудится над каждым веществом отдельно, например, кузнечное - над железом, плотницкое - над деревом; поскольку в этих искусствах иное есть материал, иное - форма, а иное - произведенное по форме, так как вещество берется совне, форма придается искусством, а произведением бывает нечто, составленное из того и другого, из формы и материи, - то они (философы. - А.Е.) рассуждают таким же образом и о Божием созидании"[1]. И далее: "Он (Бог. - А.Е.) не только изобретатель образов, но и Зиждитель (Демиург) самой природы существ. Иначе пусть ответят нам: как встретились между собою деятельная сила Божия и страдательная природа вещества, встретились между собою вещество, являющее материю без образа, и Бог, имеющий знание образов без вещества, встретились так, что недостающее у одного подается другим - Зиждителю дается то, над чем показать искусство, а веществу то, что отлагает его безобразие и неимение формы?"[2].

Григорий Богослов также критикует античную традицию редукции творческих возможностей Бога к "оформительской" функции совечной Ему материи и пишет в "Песнопениях таинственных" (слово 4. О мире): "То, что эллинские мудрецы представляли о материи и форме, что они собезначальны, - это ни на чем не основанный миф. Видел ли кто когда-нибудь материю без формы? Или кто нашел форму без материи, хотя и очень много трудился в сокровенных изгибах ума? А я не находил ни тела бесцветного, ни бестелесного цвета. Кто отделил друг от друга то, чего не отделила природа, но свела воедино? ...Помыслил многохудожный родитель всяческих - Божий Ум, и произошла

---

[1] *Василий Великий*. Творения: В 3 т. - СПб., 1911. - Т.I. - С.15.
[2] Там же. - С.16.

материя, облеченная в формы”[1].

Как видим, неявная полемика каппадокийцев с Платоном и Аристотелем проясняет некоторые существенные расхождения в понимания идеи творения, базисной в христианской космографии, в работах, с одной стороны, Лейбница-Вольфа, Тюммига, а с другой - Ньютона, Кларка, Ломоносова, Платона (Левшина) и Макария (Петровича). Несмотря на усиление духовной цензуры и гонений на “вольное философствование” в России с начала 40 - 50-х гг. и связанное с этим нарастание противостояния светской и духовной культур, Ломоносов никогда не отделялся (хотя и значительно удалялся) от ценностных ориентаций православия. Поскольку ньютонианец Кларк критиковал “монадистов” с позиций, более близких православию, то не удивительно, что Ломоносов относит его к “премудрым рода человеческого учителям”, которые “Платона и Сократа превысили” (I, 424).

И все же, несмотря на мировоззренческие расхождения, Ломоносов переводит и дважды издает (1746 и 1760 гг.) компендий “Вольфовской экспериментальной физики”, составленный Людвигом-Филиппом Тюммигом, а также предлагает обучать логике, метафизике и практической философии в университетской гимназии по книге Тюммига “Основания Вольфианской философии”! (IX, 459, 495). 13 июня 1758 г. Ломоносов подписывает “роспись книг”, включающих книги “заморской печати”, в том числе и книгу Тюммига (IX, 529). К этому добавим, что в Петербургском Академическом университете курс философии с 1725 г. читался вольфианцем Г.Б. Бильфингером. В 1748-1766 гг. этот курс был поручен профессору И.А.Брауну, предлагавшему свое «руководство во всю философию» на основе все той же книги Л.-Ф.Тюммига «Основания Вольфианской философии»[2].

---

[1] *Григорий Богослов*. Творения: В 2 т. - СПб., 1912. - Т.2. - С.24-25. И далее: “Все породил в себе Ум” (Там же. С.26). Это высказывание встречаем в работе Ломоносова 1763 г. (См.: V, 575).

[2] *Толстой Д.А.* Академический университет в XVIII столетии по рукописным документам Архива Академии наук. – СПб.,1885. – С.19; *Копелевич Ю.Х.* Основание Петербургской академии наук. – Л.,1977. – С.98.

Соотношение материи и движения понимается Ломоносовым в русле идей И.Ньютона и Ф.Прокоповича. Закон инерции, например, формулируется так: никакого движения "не может произойти естественным образом в теле, если это тело не будет побуждено к движению другим телом" (I, 287. Ср.: т.2. С.201). Все корпускулы, пишет Ломоносов, "подчинены механическим законам" (I, 147). Этот механицизм пронизывает всю классификацию видов движения, поскольку движение разделяется им на "**первичное**" (primitivo) и "**производное**" (derivativo). В производном движении выделяются два подвида: "**общее**" производное движение и "**внутреннее**" производное движение. Наконец, во "внутреннем" производном движении разграничиваются еще три формы движения: "**поступательное**", "**вращательное**" ("коловратное") и "**колебательное**" (I, 128-129). В результате классификация видов движения М.В.Ломоносова принимает следующий вид:



В "Заметках по физике и корпускулярной философии" (1741-1743 гг.) "первичное движение" названо "в е ч н ы м " - "aeterno" (I, 158). В работе 1748 г. дается разъяснение: "Первичное движение не может иметь начала, но должно существовать "и з в е ч н о " (II, 201). И далее: "Первичное движение в себе самом имеет основание, т.е. не зависит от другого движения". Производное же движение "зависит от другого движения" (Там же).

На основании этих утверждений неоднократно делался вывод о приближении Ломоносова к пониманию несотворимости и атрибутивности движения, к отказу от концепции первотолчка[1]. Однако вопрос о причинах "производного движения" приводит Ломоносова вслед за Ньютоном к постулированию "Перводвигателя", "Всемогущего Двигателя" (I, 119), Бога-Творца не только "первой материи", но и "первого движения". "Вечность" ("извечность") в понимании Ломоносова не простирается за границы творения, как это верно отметил А.А.Галактионов в своем комментарии к новому изданию известной работы по истории русской философии[2]. Следует особо отметить, что творение для Ломоносова не может быть сведено до уровня "чистой формальности", "пустой и бессодержательной абстракции". Корпускулярная картина природы с необходимостью предполагает "гипотезу" Бога. Наконец, Ломоносов наряду с творческими функциями Бога называет уже отмеченную в святоотеческом богословии и выделенную у Ньютона и Прокоповича "сохраняющую" функцию Бога - Бог как "Питатель". И не случайно, что при этом он цитирует Василия Великого (IV, 376).

Философичность мышления представителей русской философско-богословской мысли обнаруживается наиболее явно при обсуждении вопросов, связанных с творением, сохранением и целесообразностью устройства мира. Православные мыслители второй половины XVIII – начала XIX века выступают против «идеи совечной богу» материи. Безбожники утверждают, пишет Платон (Левшин) в 1757году вслед за М.В.Ломоносовым, что мир «сделался без всякого художника» и из какой-то «безобразной (лишенной формы - А.Е.) материи, которую называют Хаос, и такой де хаос был всегда» (VIII, 143). «Но как, - спрашивает он, - из того Хаоса мир сделался?» Им опровергается предположение, что «тот Хаос состоял из самых малых частиц, или крошек, ко-

[1] См.: *Уткина Н.Ф.* Ломоносов: к 275-летию со дня рождения. - М., 1986. - С.97.
[2] См.: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX - XIX вв. - Изд.2. - Л., 1989. - С.98.

торые частицы различными образками полетывая, одна с другою сходясь и слепливаясь, потом сами собой случайно, никого не имея собою действующего, сей мир составили» (Там же). Против сторонников атомизма Демокрита «русский Платон» приводит аргументы «от опыта» и авторитета Фенелона и Поупа. «Опытом дознать сего, - возражает он, - не можно... чтобы из тех крошек какой огромный дом построился, или какое высокое дерево выросло» (Там же, 144). Но если эта «безобразная материя» произведена «силою Божиею из ничего, то мнение такое, - утверждает православный мыслитель, - не весьма противно нашему рассуждению; если же оная материя (**hylē.** - А.Е.) не произведена из ничего, следовательно, вечна, такое мудрствование весьма вредно и не основательно. Ибо какая вещь ни была, кроме Бога, не может быть неограниченна, следовательно, безначальна... А отсюду явствует, что прежде мира не было ничего, кроме Бога» (VII, 15).

Аналогичные идеи формулирует Макарий Петрович в «Догматической Богословии»: «Как много обманываются те философы, кои или миру всему, или безобразному существу (веществу. – А.Е.) приписывают вечность. Если тварь вечна, то уже стала быть не тварь, а если вещество вечно, то оно необходимо нужное будет; как же оное расположишь на виды ?»[1] В своей критике материалистического атомизма Платон и Макарий могли опираться на хорошо известные в России середины XVIII века работы Феофана Прокоповича и Фенелона, включавшие развернутую критику всех форм «афеизма» [2]

Деизм также критикуется Платоном. «Некоторые надменные, но неосновательные умы думают, - говорил он 22 октября 1784 г., - что когда Бог создал мир, и всем в нем содержимым вещам положил свои законы, по коим они свои

---

[1] *Макарий (Петрович).* Указ. соч. – С.42.

[2] См.: Рассуждение о безбожии, сочиненное архиепископом Великаго Новагорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем. – М.: В Имп. Моск. Ун-те, 1774. – С.4-5, 9-10; [*Фенелон*]. Доказательство о бытии Бога, взятое из познания натуры, а особливо из познания человеческаго, сколько он может понять самым простым разумом, сочиненное господином Фенелоном, архиеп. Камбрийским. – М.: В тип. Имп. Моск. ун-та, 1778. – С. 7-10. Названную работу Фенелона переводили А.Кантемир («Письма о природе и человеке») и В.К.Тредиаковский («Феоптия»).

течения и действия совершать должны, то уже, по их мнению, более в дела и устроение мира Бог не входит, а представляет мир самому себе, дабы он единственно тек по данным ему единожды от Него (Бога. - А.Е.) законам. И сии, де, законы вечны, и никак переменены быть не могут и не должны. Вот странная суетных мудрецов философия!» (XI, 63). Макарий (Петрович) еще при жизни Ломоносова учил в своем богословском курсе: «Понеже Бог не аки некой архитектор, создавший мир, оный оставил, но как премудрый Отец непрестанное имеет попечение о всей твари, и сие называется Божий промысл» [1]. «Промысл» же, как далее разъясняет Макарий, состоит в «сохранении» и «возобновлении» вещей.

Платон так же поясняет, что Бог «созданный от себя мир не оставил, но о нем промышляет, **сохраняя всех вещей бытие и силы**... **Сие хранение можно назвать непрестанным вещей творением.** Иначе, ежели бы сие Божие благоволение пресеклося, в ту ж самую минуту все вещи в ничто обратилися бы» (VII, 19 - 20). В 1790 г. митрополит возвращается к этой мысли и дополняет: Бог «не просто в каждой твари пребывает, но сохраняет ея силы и свойства, и содействует всем ея движениям, склонностям, делам; так, что, ежели б на одну минуту совсем Он отступил от мира, то весь мир тотчас не только бы остался без движения и действия, но и все бы обратилося в ничто, так, как бы того никогда не бывало» (XV, 652) [2]. Как видим, православные мыслители критикуют деизм с философско-мировоззренческих позиций, близких Ньютону ,Кларку Ф.Прокоповичу и М.В.Ломоносову.

(2) ***Причинность, единство и многообразие мира.***

Природа в европейской и отечественной философско-мировоззренческой культуре второй половины XVIII века рассматривалась как динамическая система. Одним из главных вопросов, волновавших ученых, философов и

[1] *Макарий (Петрович).* Указ. соч. – С. 43.

[2] Этот аргумент в его естественнонаучной и религиозно-метафизической форме был не чужд и Вольтеру. См.: *Вольтер.* Основы философии Ньютона // Философские сочинения. -М.: Наука, 1989. – С.311-312. Ср.: 292, 339. «Вся философия Ньютона, - утверждает Вольтер, - необходимо подводит к познанию верховного бытия, все сотворившего и упорядочившего по своему произволу». См.: Там же. – С.276.

отдельных представителей богословской мысли, являлся, как было показано, вопрос о том, что приводит тела в движение, что является причиной движения. Осмысление этого вопроса привело мыслителей к уточнению представлений о видах причин, о соотношении необходимости и случайности, характере генетических, структурных и целевых связей в природе, к построению альтернативных по отношению к классической физической картине мира представлений о связи и взаимообусловленности явлений действительности.

Для отечественной философской и богословской мысли на первый план также вышли вопросы причинных связей и «случая», проблемы Фортуны, Фатума (Рока) и свободы воли. При этом проблема Фортуны сближалась с проблемой «случайности». Интерес к этим вопросам побудил выпускника С.-Петербургской Духовной семинарии Феофилакта (Русанова) к переводу сочинения Боэция «Утешение философией» (1794). Глубокое рассмотрение Боэцием вечных философских проблем соотношения необходимости и случайности, Судьбы и свободы воли человека, отмечает молодой учитель Закона в «Предуведомлении», «соделало его (Боэция. – А.Е.) современником всех столетий и гражданином повсеместным» [1].

По убеждению Платона (Левшина), разделяемому многими его современниками, например, А.М.Брянцевым, Бог все твари «так связал, что одна другой служит; а сим хранится целостность мира всего». Бог же «всех неисчислимых вещей действия к единому сему приводит концу» (VII, 20) [2]

[1] *Феофилакт (Русанов).* Аниция Манлия Торквата Северина Боэция утешение философское. Пер. с лат. яз. Корпуса Чужестранных Единоверцев Учителем Закона Иеромонахом Феофилактом. – СПб., 1794. – C.V.

[2] А.М.Брянцев, изучавший философию в Московской Академии и преподававший логику и метафизику в Московском университете, говорил в «Слове о связи вещей во Вселенной» (1790) не только о «сочетании, гармонии, или согласии» вещей во Вселенной, но также о «довольной причине» и иерархии генетических (первичных и вторичных) причин. Для него аксиоматично основоположение вольфовской философии: «довольная причина… должна находиться в других вещах, современных или предшествовавших»; философ везде видит «цепь вещей», «зависимость и следствие вещей одной из другой». Все это, по мнению А.М.Брянцева, доказывает, «что **премудрого стройности творца и смотрителя не признать не можем**». Все вообще, продолжает он, «**зависит от верховной благоустрояющей причины».** Последующее изложение теодицеи прямо указывает на источник – лейбнице-вольфовскую философию. Можно ли считать деистическим понимание Бога как Творца, Сохранителя и Промыслителя? См.: *Брянцев А.М.* Слово о связи вещей во вселенной…говоренное…июня 30 дня 1790 года // Избранные произведения русских мыслителей второй

Православный иерарх критикует в русле идеи провиденциализма концепции, абсолютизирующие необходимость или случайность в развитии природы, общества и человека. «Нет року, ни случая», - утверждает он. В мире «ничего не бывает по необходимости или року, и ничего также случайного, то есть, без Божией воли быть не может» (Там же). Отметим, что в философской (европейской и отечественной) культуре XVIII столетия *необходимость* метафизически противопоставлялась *случайности.* «Случайно, - читаем, например, в философском словаре Феофилакта Лопатинского, - то, что может быть и не быть, действовать и не действовать. Ему противопоставляется необходимо». При этом необходимость связывалась им с сущностью - «определенностью (quidditas) вещи», с тем, «чем определяется внутреннее бытие вещи» [1]. Отсюда *необходимое* понималось как «то, что не может быть иным благодаря внутренним началам» [2], а *случайность* выводилась из *существования* - из нахождения вещи «вне породивших ее причин» [3].

Макарий (Петрович) в «Догматической Богословии» также называет *случаем* «нечаянное некое действие, отнюдь никакой не имеющее причины» [4]. Развитие этих мыслей о соотношении необходимости и случайности видим в переводе Боэция Феофилакта (Русанова). Молодой учитель Закона выделяет в пятой книге трактата Боэция три значения термина «случайность»: (1)«беспричинность» (как «ложная идея»); (2) «незнание причин» и (3) «результат стечения причин». Первые два значения «случайности» были хорошо известны в отечественной культуре конца XVIII века. Третье, восходящее к «Физике» Аристотеля (II, кн. 5, 197 а), было менее известно. «Уже ли то есть ничтожность, - переводит Феофилакт, - что праведно назвать можно случаем, или случайно-

---

половины XVIII века: В 2 т. – М.,1952. – Т.1. – С. 364-376. Отметим и то, что Брянцев почти дословно цитирует параграф 8 «О Промысле Божием» из «Православного учения...» (1765) Платона (Левшина)! См.: VII. – С.19-21.

[1] *Феофилакт Лопатинский.* Избранные философские произведения. - М.,1997. - С.186.

[2] Там же. - С.189.

[3] Там же. - С.186.

[4] *Макарий (Петрович).* Указ. соч. – С.46.

стию ?... Не вернее ли всего сказать, что оно есть нечто существующее в природе ?» [1]. На этот вопрос Философия у Боэция в переводе Феофилакта отвечает: «**Начало всех случайностей, в мире сущих, есть** не намерение лица действующаго, но **посторонния причины, внезапно встречающиеся, и на одно что-нибудь действующия»** [2]**.** Понимание «случайности» как совпадения («связи причин»), пересечения относительно независимых причинных рядов, порождающего неожиданный результат, окажется чрезвычайно плодотворным, поскольку линейное понимание причинности здесь дополняется структурным и функциональным. «**Случай**», переводит далее Феофилакт, «**есть событие..., последовавшее из содействия причин. А стечение сил и действие их на одно что-либо, происходит из порядка природы**» [3]. В авторских замечаниях к переводу пятой книги Боэция Феофилакт (Русанов) пишет, что такое понимание «случая» не исключает существования «свободы воли» и что «предузнание (Предвидение, Промысл. – А.Е.) не испровергает свободы человека» [4]. Как видим, анализ причинности выводит духовных писателей на проблему свободы человека и различение причинности в природе и обществе.

Аполлос (Байбаков) в своих работах переводит обсуждение проблемы случайности как пересечения причинных рядов в социально-этический контекст. Достоверное рациональное познание таких случайностей, по его мнению, невозможно. Для постижения этой «перепутанной дороги» и обретения уверенности в ситуациях объективно заданной неопределенности необходимо, как он пишет , «**исследование в течении общего порядка дел»**, оно «**укрепит нас во всех случайностях**» и покажет, как «**противиться всем нападениям слепаго случая**»[5]. Критика абсолютизации роли случайности (*случая, судьбы,*

---

[1] *Феофилакт (Русанов).* ... Боэция утешение философское...- С.162.
[2] Указ. соч. – С.163. Выделено мною. – А.Е.
[3] Указ. соч. – С.163. Выделено мною. – А.Е.
[4] Указ. соч. – С.160.
[5] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит... - С.14. Выделено мною. - А.Е.

фортуны) в развитии природы, общества и человека распространяется Аполлосом на астрологические предрассудки и суеверия [1].

Для Платона (Левшина) также несомненно, что «каждая вещь и весь вообще мир свои получил от премудраго Зиждителя законы, и сии законы сами твари переменить не могут, а должны по оным свое установленное течение совершить» (VII, 63; XI, 63-65). Но кто может сказать, продолжает он, что сам Законодатель не может «переменить» те законы? Такая «перемена» возможна, невозможно же Богу, разъясняет православный просветитель, лишь «законы свои переменить в противность премудрости своей» (Там же. - С.65). В этих рассуждениях хорошо просматриваются основные идеи теодицеи Лейбница, Вольфа и М.В.Ломоносова - «предустановленная гармония» и совершенство действительного мира как достаточное основание его существования. В русле идей своих предшественников Платон утверждает, что совершенство мира проявляется в гармоничности отношений между разнообразием существующих вещей и действий природы и их упорядоченностью. Следствием онтологического принципа
ципа совершенства мира у Платона (как и у Ломоносова) выступает всеобщая взаимосвязь вещей и процессов в мире.

М.В.Ломоносов в конце своей жизни в заметках к «Системе всей физики» и «Микрологии» (1763-1764) набрасывает основные пункты своей естественной теодицеи: «1) Чудеса согласия, сила; согласный строй причин; единодушный легион доводов; сцепляющийся ряд. 2) Самоочевидная и легкая для восприятия простота. 3) Гармония и согласование природы. 4) По согласованию и созвучию природы. 5) Созвучный всюду голос природы. 6) Единодушие и согласие... 9) Согласие всех причин есть самый постоянный закон природы... 15) Причины совмещаются и связываются. 16) ... Всё согласуется («Congruunt universa»)» [2].

Платон усваивает уроки Ломоносова и заключает: «Бог, создав все вещи,

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит... - С.67.
[2] *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч.: В XI т. - М.; Л.,1950-1983. -Т.III. - С.493-495.

связал их единым твердейшим союзом, дабы одна вещь другой служила, и все вообще сохраняли неразрывность всего мира» (VII, 14). Аполлос (А.Д.Байбаков), вышедший из школы митрополита Платона, соединяет размышления своего учителя о всеобщей взаимосвязи явлений природы не только с «естественной теологией» Беллармина, Фенелона и Поупа, но и с естественнонаучными идеями Коперника, Ньютона, Г.В. Крафта, Л. Эйлера и М.В. Ломоносова. В «Предуведомлении» к своему натурфилософскому «Евгеониту» (1782) православный мыслитель отмечает, что Фонтенель, Беллармин и Фенелон не первыми обсуждали идею множественности миров, задолго до них об этом писали Анаксагор, Демокрит, Эпикур, Плутарх и Цицерон, а также особо выделяемый им Феодорит. Здесь же Аполлос замечает, что опирался на размышления всех названных авторов, «прибавляя в помощь «Физические письма» Ейлеровы, Крафтову «Географию» и прочее»[1].

Натурфилософские работах Аполлоса интересны совмещением традиции «Шестодневов» с пониманием природы в механической картине мира середины XVIII в. Православный мыслитель различает бытие *несотворенное* (самобытное, Божественное) и *сотворенное* (несамобытное, зависимое от Бога). Мир мыслится им лишь при допущении идеи Творца мира - как «первопричины» [2]. «Земля», упомянутая в первом стихе первой главы книги Бытия, понимается как первозданное - *безвидное* (См.: Быт. 1, 1-2) - состояние будущего космоса. Это - известная от Максима Грека, Афанасия Холмогорского и Ломоносова бескачественная первоматерия (исходный материал - ὕλη), сотворенная Богом и устрояемая Им в видимый мир. Аполлос отмечает, что, кроме «единой оной **неустроенной материи**, ничто и никогда **безобразным** не рождалось,да и в той самой безобразия и нелепости не было, потому что и образа никакого не было» [3].

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит ... - С.5-6.
[2] *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь, учения богословского состав. - М.: В Университет. тип. у Н.Новикова,1782. -С.9.
[3] Там же. - С.16. Выделено мною. - А.Е.

Эта «первичная материя», сотворенная «из ничего», пребывала, согласно православному мыслителю, в некоем неопределенном состоянии как продукт «первичного творения» - «первой причины». Из первоматерии в результате «вторичного творения» с помощью четырех известных от Аристотеля причин Аполлос выводит бытие всего существующего мира. Он пишет о всемогущей руке Божией, «создавшей мир из необразного вещества», и добавляет, что это произошло в результате «вторичного творения» с помощью четырех Аристотелевых «вторичных причин» [1]. Церковный иерарх сознательно противопоставляет креационизму теизма «заблуждаюший» и оторванный от опыта разум в четырех своих модификациях: (1) **материализм и атеизм**, когда «с Диагором опровергают Божие бытие (Atheism)»; (2) **скептицизм**, когда вместе «с Пирроном во всем сомневаются (в том числе и о своем сомневаясь пребывании»; (3) **пантеизм**, когда со «Спинозой и Толандом совокупность всех творений, и все вещи, натурально пребывающия, за самаго Бога почитают» [2]. В другой философской повести к этим позициям добавляется (4) **деизм**, когда полагают, «будто бы Бог ни малейшаго попечения о мире не имеет» [3].

В «Евгеоните» находим также столкновение доводов «здравого смысла» в защиту геоцентризма и естественнонаучных аргументов гелиоцентризма, напоминающих аргументацию сторонника гелиоцентризма Сальвиати против перипатетика Симпличио из «Диалога о двух главнейших системах мира» (1632) Галилео Галилея[4]. В частности, Аполлос опровергает доводы от «чувственной достоверности» аргументами, основывающимися на принципе инерции Галилея. «Как можно дви-гаться земле?»,- спрашивает представитель здравого смысла и обыденного сознания Евгеонит и продолжает: «Мы бы попадали, мы бы это

---

[1] Там же. - С.9, 15-16.

[2] *Аполлос (Байбаков).* Неразрывный союз двух братьев; повесть, из любомудрия почерпнутая... - М.: В Университет. тип. у Н.Новикова, 1780. -С.14-15. Позиция «заблуждав- шего» в отрыве от опыта разума представлена здесь именем одного из братьев - Афаната.

[3] *Аполлос (Байбаков).* Лишенный зрения Ураний, несчастный Государь, священная повесть... Изд.2. - М.: В тип. содержателя Ф.Гиппиуса,1784. -С.96.

[4] *Галилей Г.* Избранные труды: В 2 т. - М.,1964. - Т.1. -С.148, 352-354 и др.

движение слышали, мы бы брошенной с верху камень, на ином, нежели на какое место бросаем, поднимали. Да и как можно обращаться толь тяжелому и превеличайшему шару?»[1]. В ответ он слышит два аргумента «Друга смертных» (сторонника гелиоцентризма. - А.Е.): первый - теоретический физический аргумент от Земли как единой инерциальной системы, а второй - от здравого смысла. «Когда бросаем с башни камень, - пишет Аполлос, - тогда **с движением его движется и башня, и вся земля подобно как бегущий корабль, на котором мы сидим**»[2]. Второй довод - от М.В.Ломоносова или из первоисточника - антиутопии Сирано де Бержерака «Иной свет, или Государства и империи Луны» (ок.1650 года). Солнце, пишет Аполлос с иронией, «несравненно больше нашей Земли. Поэтому и честь, дабы около его другим планетам двигаться, ему больше приличествует: когда бы де ты, например, хотел у огня согреть свои руки, то **огонь ли вертеть около рук должно, или руки около огня?»**[3]

По общей слабости человеческого разума, утверждает Аполлос, «не удивляют нас заблуждения самых ученейших людей, которые, не зная свойства земного шара, толковали о нем по одним догадкам и разумению, и потому легко могли ошибаться»[4]. В духе века Просвещения он наполняет свой «Шестоднев» размышлениями Ломоносова «о слоях земли» и атмосфере планет[5], об единой природе законов земных и небесных тел, о возможности человеческой жизни на других планетах. Для чего бы «такой великой громаде (Луне. - А.Е.), - пишет он,

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит... - С.18-19.
[2] Там же. - С.19. Выделено мною. - А.Е.
[3] Там же. - С.19-20. Выделено мною. - А.Е. Напомню, что М.В.Ломоносов в «Прибавлении» к «Явлению Венеры на Солнце...» (1761 г.) писал:

Кто видел простака из поваров такого,
Который бы вертел очаг кругом жаркого?

(Ломоносов М.В. Полн. собр. соч: В XI т. -Т. IV. -С. 371).

За сто лет до Ломоносова этот же довод приводил Сирано де Бержерак. Предполагать, писал он, «что огромное раскаленное светило вертится вокруг точки, до которой ему нет решительно никакого дела, столь же нелепо, как при виде жаренного жаворонка думать, что его приготовили, вращая вокруг него плиту». См.: Сирано де Бержерак. Иной свет, или Государства и империи Луны // Утопический роман XVI-XVII веков. - М.,1971. -С.231.
[4] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит... - С.29.
[5] Там же. - С.37-41, 47-52 и др.

- остаться не населенной подобными нам творениями. Может быть, так, как в неизвестную чрез долгие веки Америку, или Камчатку, откроется и туда путь. Может быть, с нами и познакомятся жители сего соседнего шара. Может быть, говорим по догадке, а совершенно не знаем...»[1]. Православный мыслитель допускает жизнь и на Юпитере. Ежели есть «в нем жители, - предполагает он, - то должны быть двухстихийные, которые бы и на земли, и в воде жить могли;ибо уверяют, что находящиеся в нем окияны беспрестанно переменяют местоположение свое и где ныне суша, там завтра бывает море»[2]. Как видим, предположение о существовании «двухстихийных» жителей Юпитера основывается на известных духовному писателю «фактах» циклического затопления и осушения поверхности планеты. Здесь хорошо заметно стремление православного просветителя связать воедино фантазии воображения и разума с естественнонаучным опытом и знанием своего времени.

Если в середине XVIII века рукопись поэтического перевода трактата Фенелона «Доказательства о бытии Бога…» В.К.Тредиаковского («Феоптия») вызвала замечания «товарища директора» Московской Синодальной типографии Афанасия Пельского, в основном, из-за концепции множественности миров [3], то с середины шестидесятых годов Века Просвещения ситуация изменяется, а в 1814 году молодой ректор С.Петербургской Духовной Академии, будущий митрополит Московский Филарет (Дроздов) вносит Фенелона в список рекомендуемой литературы для чтения студентам по курсу «Ethica Theologica» в одном ряду с «Посланиями Апостола Павла», Макария Египетского и Тихона Воронежского (Задонского. – А.Е.) ! [4].

---

[1] Там же. - С.35-36. Тема Луны известна (по меньшей мере) из «Правдивой истории» Лукиана.

[2] Там же. - С.55.

[3] См.: (*Пельский А.Ф.*). Выписка о сумнительствах, в Феоптии находящихся (от 16 августа 1757 г. //Москвитянин. – 1851. - №19-20. – Октябрь. – Кн. 1 и 2. – С.544-552. В «Выписке» находим три замечания о том, что мнение о множественности миров «противно Священному писанию». См.: С.545,546

[4] [*Филарет (Дроздов)*]. Обозрение Богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах /Напечатано по определению Комиссии Духовных Училищ. – [СПб.] : В тип. И.Иоаннесова, 1814. –43.

Платон (Левшин) стремится доказать, что «ничего на свете по необходимости, или по случаю, то есть без воли Божией, не бывает» (VI, 158). Вижу в мире, пишет он в «Кратком катихизисе для обучения малых детей Православному Христианскому Закону» (1766), что «все имеет приличное расположение, удивительный во всех частях размер, в течении постоянный порядок и что всякая вещь и к особенному своему концу беспрепятственно течет, и к общей всего мира целости стремится. Все сие столь превосходно, что не могло оно устроено быть, разве от бесконечно премудраго существа Бога» (VI, 154). Бог, создав все вещи, разъясняет Платон известное телеологическое доказательство, «связал их единым твердейшим союзом, дабы одна вещь другой служила, и все вообще сохраняли неразрывность всего мира» (VII, 14). Как видим, принцип **«союза вещей»** обосновывается православным мыслителем генетически, структурно-функционально и телеологически. Причем действие этого принципа распространяется им на природу, жизнь человека и познание.

В сочинениях Аполлоса также находим многочисленные высказывания о «сопряжении стихий» и «преудивительной в целом мире связи». Каков же характер этой «связи», «единства» и «общего порядка дел»? **Во-первых,** единство мира понимается Аполлосом трансцендентно как по истоку, генетически, так и по цели - Промыслу. Движение всего мира, разъясняет он, имеет один исток - Бога и устремляется к «единому концу и совершенству всея вселенныя»[1]. **Во-вторых,** Аполлос склонен иногда рассматривать всеобщую взаимосвязь явлений и процессов в мире как объективный результат всех действительных и потенциальных взаимодействий. Вся сия «вселенныя громада, - пишет он, - имеет назначенное свое движение, обращение, порядки и перемены, которыя все преудивительно соблюдают во всеобщей связи конец»[2]. **В-третьих,** концепция теодетерминизма имплицирует отрицание фатума и фор-

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит... - С.90.
[2] Там же. - С.17.

туны, ограничивающих, по его мнению, сферу действия божественного провидения и делающих человека безвольной игрушкой темных и чуждых ему внешних сил. **В-четвертых,** единство мира как предельный онтологический максимум и вершина в иерархии уровней бытия оказывается непознаваемым. «Что мир есть един, - отмечает Аполлос, - показывает только вера, а не Аристотелева философия. Ибо он ни его вечности, ни единства доказать не мог»[1]. Однако в гносеологическом аспекте единство мира как максима познания оказывается как бы методологическим регулятивом, обеспечивающим прогресс познания при переходе от одного уровня относительного единства к другому, но более фундаментальному уровню единства с помощью веры. Наконец, **в-пятых,** единство мира переживается Аполлосом эстетически. Мир воспринимается им как прекрасно и гармонично упорядоченное многообразие – Космос, порожденный рационально не постижимой творческой силой – «***Душой мира***» [2]. Таким образом, апофатическая основа бытия, согласно Аполлосу, не только творит мир, но и привносит в него гармонию – красоту.

«Есть заподлинно внутренняя стройность в красоте, - пишет он в 1782 г., - и где только согласие, порядок и сразмер, там есть и стройность, в каком смысле можно допустить и **небесных светил, как бы некое пение**. Ибо небесныя оныя движения так порядочно устроены, что хотя и никакого звуку для ушей наших не испускают, но для ума нашего делают наиприятнейший отголосок» [3]. Аполлос даже сравнивает музыку с иероглифом, символом, тенью «всея вселенной» и «воображаемым миром» [4]! Бог же видится ему «искуснейшим художником»[5],

---

[1] Там же. - С.47. Эту мысль отчетливо выразил Николай Кузанский. Все, писал он в работе «Об ученом незнании», «взаимно связано какой-то - правда, для нас темной и [в точности} непостижимой - соразмерностью, так что совокупность вещей образует единую Вселенную и в едином максимуме все есть само Единое» (Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. - М.,1979. - Т.1. - С.64).

[2] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит... – С.85. Не случайно поэтически одаренный учитель пиитики перевел и издал «Песни духовныя, славнейшаго Х.Ф.Геллерта...» (М.: При унив. тип., 1778. – 46 с.)

[3] *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь... - С.111. Выделено мною. – А.Е.

[4] Там же. - С.112.

[5] Там же. - С.14.

поэтому он и пишет, что «все в натуре есть художественное и искусством сделанное, ибо натура есть искусство Божие» [1].

Русская метафизика второй половины XVIII - начала XIX в. будет широко использовать аргументы «от совершенства мира» и «союза вещей» (Д.С.Аничков, Я.П.Козельский, Г.Н.Теплов, А.М.Брянцев, В.А.Левшин и др.), правда, со ссылками не на Отцов церкви и отечественных богословов, а на Х.Вольфа и вольфианцев - Тюммига, Бильфингера, Баумейстера, Винклера, Мейера и др. И только через религиозно-философский опыт масонства (Н.И.Новиков, И.Шварц, И.В.Лопухин), русского шеллингианства (Д.М.Веланский, В.Ф.Одоевский) и славянофильства (А.С.Хомяков, И.В.Киреев-ский) русская мысль возвратится к отечественной духовной традиции понимания всеединства. Понимание красоты как живящей и единящей творческой силы в природе будет вдохновлять творчество В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского и др. русских мыслителей.

Проблема противоречивости явлений также не осталась не замеченной представителями русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века Противоречия представлялись им естественным состоянием природы, социальной жизни и человеческого существования. По закону единства противоположностей во Вселенной, пишет, к примеру, митрополит Платон в третьем примечании на «Устав вольных каменщиков» в связи с делом Н.И.Новикова и московских масонов, «все разделенное жаждет и стремится по необоримому симпатическому своему влечению к половине своей... Такой закон непоколебим во веки во вседействующей натуре. Что не следует сему закону, то уже вне порядка и не принадлежит целому»[2]. Московский митрополит, по-видимому, не без влияния изучаемых им материалов масонства, обнаруживает этот закон вселенской единящей силы и в

---

[1] Там же. - С.16-17.

[2] Из бумаг Митрополита Московского Платона. Издание Импер. Общества Истории и Древностей Российских при Моск. университете. - М.,1882. - С.34.

сердце человека, как обиталище «***Небесной Софии***», воспламеняющей человека любовью и устремляющей его к Богу как «***центру Света***» [1].

В мышлении Платона, как и других представителей русского рационального богословия, доминируют установки теодицеи: ничего в Мире «без Божией воли быть не может... А когда усматриваем некоторые в мире будто бы непорядки и то потому, что мы не можем проникнуть в целый вещей союз, в который ежели бы взглянули, удивилися бы во всем глубине Божия премудрости» (VII, 20-21). Однако всеобщая взаимосвязь вещей и процессов в мире не может быть исчерпывающе раскрыта разумом. «Что мир есть един, - писал последователь Платона Аполлос (Байбаков), - показывает только вера, а не Аристотелева философия. Ибо он ни его вечности, ни единства доказать не мог»[2].

О глубине и философической основательности осмысления онтологической темы свидетельствуют многие «Слова» митрополита Платона 1785-1805 годов. «Что роза есть красна, а трава зелена, - говорил Платон в «Слове» 20 мая 1785 г., - сие узнаем глазами с помощью света солнечного; но **что есть роза, что есть трава, какое их существо, какие свойства, какие силы и действия, того никак с помощию одного света солнечного узнать мы не можем. То же и о всех телах сказать надобно»** (XII, 260, Выделено мною. - А.Е.). Так вот, продолжает он, «и **открываются нам два мира: один видимый, который состоит в одной поверхности тел; другой невидимый, который заключает в себе не только духов и нашу душу, но и самыя тела, по их внутреннему составу и существу»** (Там же. Выделено мною. – А.Е.).

Неявной полемикой с кантовским понятием «Ding an sich» звучат слова «русского Платона» о том, что «разум светом своим познает и дух и душу; да и **самых тел не одну только видит поверхность, но и во внутренность их проникает и открывает их существо, свойства, силы и действия, а посему он**

[1] Там же. – С.35. Выделено мною. – А.Е.
[2] *[Аполлос (Байбаков)].* Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав. - М.,1782.- С.47.

некоторым образом и самое солнце освещает» (Там же. - С.263. Выделено мною. -А.Е.). Как видим, мыслитель выступает против дуализма сущности и явлений, что находилось в общем русле традиций русского философствования.

Предпринятый в данном параграфе анализ онтологической темы показывает, что (1) осмысление проблем бытия в русской философско-богословской литературе второй половины XVIII – начала XIX века шло в том же направлении, что и в европейской (периода «докритического» Канта) и отечественной философской литературе XVIII столетия. В центре виманмя находились вопросы происхождения материи, соотношения «первичной» и «вторичной» материи, проблема источников движения, соотношение причинности и случайности и др. Богословская концепция сотворения и устроения мира наполнялась философским содержанием, появлялись отдельные элементы естественнонаучного знания и тенденции к реалистическому объяснению действительности. «Божественное» и «природное» не противопоставляются, а объединяются в единую иерархию бытия, при этом Бог в соответствии с жестким детерминизмом механической картины мира понимается как Первопричина, Творец и Промыслитель, согласующий действие всех причин и обеспечивающий «союз вещей».

(2) Обнаруживается воздействие рационализма Нового времени (главным образом - немецкого протестантизма) на стиль мышления, форму развертывания богословского дискурса и способы аргументации при обсуждении проблем, выходящих на вопросы онтологии. Вместе с тем, особенностью русского богословского дискурса второй половины XVIII в. является, с одной стороны, деантропоморфизация идеи Бога, тенденция к превращению его в абстрактный «зафизический» Абсолют, а с другой, совмещение натурфилософского и морально-этического аспектов анализа проблем бытия. Интеграция философии в область сакрального опосредуется у православных мыслителей восточной (каппадокийской) святоотеческой традицией. Отсюда их стремление связать

абстрактную философскую проблему бытия с темой смысла и предназначения существования человека. Можно утверждать о фундаментальной антропоцентрической ориентированности онтологических тем, обсуждаемых в русской философско-богословской мысли второй половины XVIII века.

(3). Философско-богословский «Евгеонит» Аполлоса (Байбакова) отобразил завершение процесса трансформации традиции «Шестодневов» в форму натурфилософского трактата, указав как бы на предел умозрительных космологических построений. Вместе с тем, не без влияния размышлений русского богослова последней четверти XVIII в. будут развиваться представления об единстве генетических, структурных, функциональных связей и целевых причин в вещах и процессах в природе, что наряду с традицией «Шестодневов» и развитием математического естествознания подготовит русский ум к восприятию идей натурфилософии Шеллинга.

2.2. Проблемы познания в русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века.

Гносеологические воззрения, как и наука в целом, могут развиваться только в определенном аксиологическом пространстве культуры. Наиболее благоприятные условия для углубления теоретико-познавательной рефлексии существуют там и тогда, где знание признано ценностью, где в явной форме манифестируются ценностные ориентации на поиск истины, а общество и власть испытывают потребность в реализации этой ориентации. В России такие условия создавались благодаря петровским реформам. Школы, Университет, Академия, по верному замечанию Н.И.Кузнецовой, «естественно функционируют только в рамках государственного, а не «вотчинного» устройства социума»[1]. Однако в силу известных социально-экономических и религиозно-мировоззренческих причин «приращение наук» и формирование национального научного сообщества в послепетровской России шло с затруднениями. Тем не менее развитие ремесел и мануфактур, военного дела и медицины, совершенствование аппарата государственного управления содействовали развитию профессионального образования и усвоению канонов научной рациональности.

К середине XVIII в. ньютоновская механика оставалась лидирующей наукой, составляя основу естественнонаучной картины мироздания и всего стиля научного мышления. Но к этому же времени относится и начало осознания ограниченности механицизма, препятствовавшего адекватному пониманию специфики жизни, общественных процессов, мышления. Возникает потребность в новых способах объяснения и понимания., не редуцируемых к методологии механистического естествознания. Развитие естественнонаучной практики,

---

[1] *Кузнецова Н.И.* Социальный эксперимент Петра I и формирование науки в России // Вопросы философии. – 1989. - №3. – С.50.

частных приемов и методов исследования ставило в центр внимания ученых и философов того времени задачу обоснования знания и способов его получения. При решении этих вопросов одни мыслители ориентировались на математику(Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольф, Ламберт), другие – на индуктивно-эмпирическое естествознание (Бэкон, Гоббс, Локк, Юм). Стремясь создать новую логику – логику открытия, основанную на изучении вещей, европейские мыслители второй половины XVIII в. критикуют традиционную силлогистику как с рационалистических, так и с эмпирических позиций. При этом их объединяет один, в сущности, вопрос - вопрос о механизмах возникновения нового знания. Эмпирики решали этот вопрос, анализируя происхождение нового знания преимущественно из чувственности; рационалисты связывали его решение с анализом принципов организации научного знания.

Дилемма эмпиризма и рационализма в западноевропейской философии Нового времени изучена достаточно полно. М.К.Мамардашвили уже в 1968 году вполне верно увидел реальную основу этой антитезы в том, что «наличие объекта знания вне мышления и наличие его образа в восприятии не объясняют того особенного вида, в каком знание об этом объекте существует в системе мышления»[1]. Не объясняют же они это потому, что элемент научного знания порождается не только наличием объекта этого знания, но и связями его с другими знаниями и с общей системой мышления [2]. Дискуссия между сторонниками «врожденных идей» и «tabula rasa» показала, что гносеологическая проблематика получила антиномическое выражение и что предмет познания не может быть адекватно выражен в односторонних гносеологических концепциях эмпиризма и рационализма.

---

[1] *Мамардашвили М.К.* Содержание и формы мышления. – М., 1968. – С.11.

[2] См.: Там же. – С.9.

Философия английского и французского Просвещения не смогла решить эту проблему. Первые попытки преодоления этой антиномии наметилась у представителей немецкой послевольфовской философии М.Кнутцена, Хр. Крузия, И.Г.Ламберта и И.Н.Тетенса [1]. Но только Иммануилу Канту удалось выработать синтетическую программу объединения исходных принципов эмпиризма и рационализма в концепции трансцендентального обоснования научного знания.

В русской философии и богословии второй половины XVIII – начала XIX века осмысление гносеологических проблем формировалось под определяющим влиянием вольфовской школы философии – работ Тюммига, Баумейстера, Мендельсона, Гердера, а также работ Дж. Локка и французских просветителей. Влияние вольфианства обнаруживается в гносеологических воззрениях Г.Н.Теплова, Д.С.Аничкова, Я.П.Козельского, А.А.Барсова и А.Н.Радищева. Мышление представителей русского рационального богословия также испытало сильное воздействие вольфовской школы, что заметно в понимании предмета и структуры философии, соотношения философии и «естественного богословия», аргументации в защиту бессмертия души и др.

Исследованием проблем гносеологии в отечественной философии рассматриваемого периода занимались А.А.Морозов, А.А.Галактионов и П.Ф.Никандров, И.Я.Щипанов, Н.Ф.Уткина, М.В.Кашуба, П.С.Шкуринов и Т.В.Артемьева[2].

---

[1] Анализ основных моментов этих попыток немецких философов см. в работе: *Есюков А.И.* Соотношение метафизического и диалектического в гносеологии И.Канта / Дис. ... канд. филос. наук. – Л.: ЛГУ, 1979. – С.30-40.

[2] *См. Морозов А.А.* М.В.Ломоносов и телеология Христиана Вольфа // Литературной творчество М.В.Ломоносова: Исследования и материалы / Под ред. П.Н. Беркова. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – С.163-196; *А.А.Галактионов, П.Ф.Никандров.* Русская философия XI – XIX веков. – Л.: Наука, 1970. – 109-140; *Щипанов И.Я.* Философия русского Просвещения. Вторая половина XVIII. – М.: Изд-во МГУ, 1971; *Каменский З.А.* Философские идеи русского просвещения (Деистическо-материалистическая школа). – М.,1971; *Уткина Н.Ф.* Естественнонаучный материализм в России XVIII века. – М.: Наука, 1971; она же. Михаил Васильевич Ломоносов. – М.: Мысль, 1986; она же. Просветители второй половины XVIII века // Русская мысль в век Просвещения. – М.: Наука, 1991. – С.236-245; *Кашуба М.В.* Георгий Конисский. – М.: Мысль, 1979; *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. – М.: Высшая школа, 1992. *Артемьева Т.В.* История метафизики в России. – СПб., 1996. – С.169-215; 265-292.

Отдельные гносеологические аспекты наследия митрополита Платона (Левшина) и старообрядческих мыслителей рассмотрены в работах П.В.Калитина и М.О.Шахова[1]. Вместе с тем необходимо отметить, что в отечественной литературе нет исследований теоретико-познавательных взглядов представителей русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. Между тем изучение гносеологического аспекта творчества православных мыслителей представляет значительный интерес для освоения истории отечественной религиозно-философской мысли второй половины XVIII - начала XIX в.

Для нашего анализа наиболее значимы «Катехизисы», курсы «Православного учения», «Поучительные слова» Макария (Петровича), Платона (Левшина), Дамаскина (Семенова-Руднева), а также философско-нравоучительные повести Аполлоса (Байбакова) и материалы полемики Феофилакта (Русанова) с Филаретом (Дроздовым по поводу перевода сборника работ Ансильона «Эстетические рассуждения» (СПб., 1813). Для решения задачи, сформулированной в разделе, рассмотрим (1) представления о философии в духовной литературе; (2) понимание источников и структуры познания; (3) критику предрассудков и суеверий.

(1) Философия как мудрость и «мудрование». В системе ценностей православного мировоззрения «бытие несотворенное» обладает высшей аксиологической значимостью. В соответствии с традицией академического образования второй половины XVIII в. познание этого высшего иерархического уровня бытия. разрабатывалось в разделе «теоретической философии» под названием «естественная (naturalis) теология». «Богословие естественное», как отмечал Ф.Лопатинский, дает «знание о Боге при помощи естественных основа-

[1] См.: *Калитин П.В.* Проблема метафизического метода в творческом наследии митрополита Платона (Левшина). 1737-1812 / Дис. ... канд. филос. наук. – М.: МГУ, 1992; *Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. – М.: Изд. Дом «Третий Рим», 1997. – С.132-170.

ний» [1]. Х.Баумейстер разъяснял в «Метафизике», бывшей настольной книгой преподавателей философии в России второй половины XVIII в., что «сия наука потому Богословиею естественною называется, что в ней доказательства о Боге предлагаются токмо те, которыя единственно нам чрез одну Природу и разум известны. Почему сия наука от Богословии откровенной различия имеет, которая на изречениях Священного Писания будучи основана, такие сокровенности изъясняет, которых высоту и превосходство наш разум, сколько бы он проницателен ни был, сам собою понять не может» [2]. Именно на такой основе формируется подход к осмыслению гносеологических проблем в работах Платона (Левшина), Макария (Петровича), Дамаскина (Семенова-Руднева), Аполлоса (Байбакова) и других православных мыслителей второй половины XVIII века.

Уже в 1763 г. молодой Платон (Левшин) пишет, что благочестие требует «истинное о Боге иметь познание», а не только «воздавать Ему почтение» (I, 11). Излишне доказывать, отмечает он в 1765 г., «что учения человеку пристойны. Ибо под именем учения разумеем мы познание истины; а человек одарен разумом, т.е. способностью познавать истину» (I, 352). От познания свойств вещей, продолжает Платон в русле идей вольфовской философии, необходимо восходить к пониманию их состава, причин и далее - к пониманию «союза вещей» (I, 354) и бесконечному постижению их всеобщей взаимосвязи. Вместе с тем, не без влияния кирилло-мефодиевской традиции молодой проповедник отмечает, что учение не только «просвещает мысли», но и «приближает к неприступному Божеству» (I, 353). В духе века русского Просвещения

---

[1] *Феофилакт Лопатинский.* Избранные философские произведения. - М.,1997. -С.210. Такое же понимание предназначения («пользы») философии находим и у русских вольфианцев Г.Н.Теплова, Я.П. Козельского и др. Например, Козельский писал, что философия «приводит человека от познания мудро устроенных тварей к познанию Творца, учит его признавать бытие, величество, премудрость и всемогущество Божие». См.: *Козельский Я.П.* Философические предложения (1768 г.) // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. - М.,1952.- Т.1.- С.425-426.

[2] *Христиана Баумейстера* метафизика / Пер. с лат. проф. Дмитрия Синьковского. Изд.2. – М.: В Унив тип. у Н.И.Новикова, 1789. – С.217.

православный мыслитель постоянно акцентирует ту мысль, что учение «в богомыслиях к Богу - вождь, к соединению с Ним ходатай» (I, 357). Какое «учение» здесь имеется в виду?

Платон различает три вида «учений» и «знаний»: 1) ***«евангельскую премудрость»*** (как «духовную премудрость» и «христианскую философию»); 2) ***«похвальную философию»*** (как «здравую философию») и 3) ***«хитросплетенные мудрования философии»*** как «земную» и «плотскую мудрость» (См.: I, 48-50; IV, 103). Для нас важно отметить, что Платон осуждает и критикует лишь третий вид философии - мудрование, лишенное духовной основы и перспективы, «пригвожденное к чувственным вещам мира сего» (I, 50), а значит и уводящее человека от духовно-нравственного совершенствования. В этом контексте им часто цитируются слова апостола Павла о недопустимости прельщения философиею «*по стихиям мира*» (Кол., 2, 8; 1 Тимоф., I, 4). «Плотская мудрость», отмечает Платон, вооружена «логическими софисмами» и «метафизическими тонкостями», но «твердого не имеет основания, и наподобие трости ветром движимая колеблется» (I, 52-53). «Сколько было в древности философских сект, - продолжает он, - которые были не только различны, но и одна другой были противны. Где то примечания достойно, что почти ни одна из них в полной своей силе от нынешних веков не принята, а чрез то слабость их и суетное мудрование доказывается» (I, 53).

Неосновательность «плотской мудрости» доказывается Платоном не только тем, что она «высокомерна и велеречива», «надменна и презрительна», «высоко поднимает свою бровь», но также и тем, что она, по его мнению, «малодушна и лицемерна», не способна к жертвенному служению истине (См.: I, 54-55). «Плотская мудрость», говорил молодой Платон в «Слове» 20. IX. 1763 г., иногда «очень высоко летает рассуждениями, но как повеет ветр какой ни есть страсти а именно: самолюбия, или приобретения некоторой пользы, или страх стыда и наказания, то сжимает свои крылья, в полную приходит робость и начинает

лицемерить, за большее начиная угождать своей страсти, нежели истину откровенно во всяком случае проповедывать. Однако бесчестное сие истины скрывательство обычай имеет прикрывать честным именем политики» (I, 56-57).

Аполлос (Байбаков) вслед за своим учителем митрополитом Платоном также критикует «**школьную философию»** как «тщетную философию» за софистику, скептицизм и моральный релятивизм, противопоставляя ей «**истинную философию»**, которая, по его убеждению, «полезна для человеческаго роду» [1]. В отличие от «школьной философии», как простого «увеселения разума», «истинная философия» («христианская философия») соединяет, согласно Аполлосу, формы мышления «школьного» философствования с «опытом собственной жизни человека», согласует веру, разум и страсти, противостоит скептицизму и способствует «достижению добродетельной и счастливой жизни» [2]

Платон, Макарий (Петрович), Аполлос, Феофилакт (Русанов) и др. в своих работах нигде не противопоставляют «евангельскую премудрость» («христианскую философию») и «похвальную философию»! «Похвальная («здравая») философия» - это, согласно Платону, такая мудрость, «которая с кротостью упражняется в познании вещей и в испытании дел Создателевых, ибо сего требует и данное нам от Бога дарование разума» (I, 50).

Прямое влияние века Просвещения ощущается в высокой оценке Платоном знания и науки, необходимости рационального прояснения места и назначения человека в мире. Знания и науки, подчеркивает он, «полезны и нужны» (IV, 103); «чем яснее и просвещеннее мысль, тем познание и видение Бога есть совершеннее» (XII, 156). Просвещенный науками, согласно Платону, **«перед непросвещенным берет преимущество... Ибо он положение свое выводит не**

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Два послания св. апостола Павла к Филиппісием и Колоссаем со истолкованием... - М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1785. – С.67.

[2] Христианская философия, или Руководство к небесам... /Пер. с лат. Андрей Байбаков. 2-е изд. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1782. – С.III.

из случайных обстоятельств, но из существа вещи: рассуждает не на удачу, но имея твердое основание;... не по примеру смотря на других, но по внутреннему о истине уверению. Первый идет свободно и путем ему известным; другой идет путем, по которому все ходить привыкли..., но во всегдашней боязни, чтобы как не заблудить» (IV, 104. Выделено мною. - А.Е.).

Пафос рационального познания, уверенность в необходимости Просвещения и духовной активности человека пронизывают все творчество православного иерарха 1760-1770 гг. Конечно, замечает он в 1780 г., в «произволении» человека предаться «лежанию и неге», «услаждать чувства», «повергнуть разум в недействие и усыпить все душевные силы» (X, 7-8). Однако и итог такого «недеяния», как предвидит мыслитель, окажется деструктивным для человека: дух его «отяготится унынием и печальною скукою, тело расслабят и измучат болезни... совесть растерзают собственные попрекания, обличения и беспокойства: **сам для себя будешь излишним, другим во вред и бесполезная для земли тягость»** (X, 8. Выделено мною. - А.Е.).

«Русский Платон» пишет, что перед нами отворен «театр Создателевых премудрых дел», а учения «отверзают нам дверь в сей священный Храм. При руководстве их (учений - А.Е.) узнаем мы начало вещей, порядок, союз, действия, конец и пользу. Снискиваем понятие о составе мира, о стихиях, о течениях светил небесных, о явлениях воздушных, о свойствах тел, о животных и о разных их родах, растущих из земли и о их видах; а наипаче о самих себе, о добродетели и пороке и о их добрых или худых следствиях. Да еще крилами учений возлетаем мы и к истинам высочайшим, которыми приближаемся к неприступному Божеству» (I, 353). И хотя мы понимаем очень мало, пишет отечественный мыслитель, «но и сие малое для нас есть велико» (Там же). В этом контексте становится понятным, что Платон начинает свои «Катихизисы» с доказательств бытия Бога и анализа Его «божественных свойств» с одной целью

– «вникнуть в союз вещей» и «усмотреть, как мы тут же связаны, и из того познать, куды нам намерениями своими и делами клониться надобно» (I, 354). Русские православные мыслители, как видим, акцентируют жизнестроительное предназначение философско-мировоззренческого знания.

(2) Понимание источников и структуры познания. Для гносеологических воззрений представителей русской философско-богословской мысли характерно неприятие агностицизма и скептицизма, стремление сочетать чувственный опыт и рациональное мышление. Источником знаний о внешнем мире они, подобно своим предшественникам и современникам, считают ощущения, восприятия и представления. Они также полагают, что мыслительная деятельность души невозможна без данных, доставляемых чувствами.

Проблемы теории познания как в академических курсах философии, так и в вольфианской традиции были тесно связаны с учением о душе. Уже русский книжник конца XVII века Афанасий Холмогорский писал в «Шестодневе» , что «тричастна душа разумевается, в ней бо зрятся три сия части: словесное, яростное, желателное» (Л.75) [1]. В «словесной» («разумной») части души, отличающей, как отмечает Афанасий, человека от животных, выделяются три «умныя силы»: «памятное», «мечтателное» (воображение. – А.Е.) и «размышленное» - «свободный разум» (Л.74 об.; Л.71 об.). В «одушевленной твари» архиепископ Холмогорский выделяет «пять чювств»: «зрение, обоняние, вкушение, осязание и слух» (Л.75 об.). Ими же, продолжает он, «яко оконцы или скважнями или паки дверцами проницающи, душа разумевает и ощущает телесная и видимая» (Там же). Интересно отметить, что русский книжник не ограничивал интеллектуальное познание чувственно воспринимаемым.

---

[1] См.: (*Афанасий Холмогорский*).. Написание и предложение от Божественных писаний о Пресвятом, Пребезначалном и Неизреченном в Троице сиятелном Божестве. Толкование о бытии твари Его видимей и невидимей и о преступлении Адамове и о прочих от бытей составлении /Публикация Т.В.Панич// Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). -Новосибирск,1989. -С.141-193 (Л.11-87). Здесь и далее ссылки при цитировании рукописи даются в тексте, с указанием листа в скобках.

«Безтелесная же, - разъяснял он, - не сими (чувствами. – А.Е.), но умом и мыслию, и прочими своими чювствы душевными гадательствует» (Л.75 об.). С помощью «мечтателной силы», согласно Афанасию, человек может представить «невидимая, яко видимая… аще на небеси, аще в преисподних, аще инде. И яко телесныма очима мысленным зрением мечтая» (Л.74 об.). Симеон Полоцкий в вирше «Человек» («Вертоград многоцветный») и Л.Магницкий в предисловии к «Арифметике» (1703) также называют пять чувств человека, с помощью которых он связан с миром [1].

Исследовательница философии Ф.Прокоповича В.М.Ничик отмечает, что мыслитель рассматривает ощущения «как весьма важный и совершенно необходимый этап познания» [2]. Далее она приводит замечание Прокоповича: «Нужно больше слушать тех, кто старательно исследует природу при помощи опыта, чем знающих все посредством воображения» [3]. Переход от ощущений к мышлению рассматривается мыслителем в русле идей ассоциативной психологиигии, сложная диалектика непосредственного и опосредованного в познании, как реальная основа противоречия эмпиризма и рационализма, остается им не понятой, хотя он и делает шаг вперед в сравнении с Симеоном Полоцким, выделяя понятия «объект науки», «метод исследования», «истина» и др. Прокопович, согласно В.М.Ничик, «выводил веру за пределы положительного знания – философии, физики, истории…, противопоставлял ему и делал объектом специальной науки – теологии» [4]. Поскольку философски мыслящий

---

[1] См.: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избр. произведения XVI – начала XIX века. – Минск: Изд. АН БССР, 1962. – С.259. Симеон Полоцкий уподобляет человека городу, закрытому со всех сторон и имеющему пять входных ворот – 5 органов чувств; Арифметика Магницкаго. Точное воспроизведение подлинника. С приложением статьи П.Баранова. – М.: Издание П.Баранова, 1914. – Л.12. Магницкий пишет здесь, что внешние чувства – «некия орудия», все пересылающие «до внутреннего». К этому замечанию он делает важное дополнение: человек всеми чувствами «правительствует; по рассуждению видимых, поскольку возможно, «всех сущих познавает свойства, прошедшая памятствует, настоящая знает, и будущих чает» (Л.13). Л.Магницкий очень тонко чувствует диалектику непосредственного и опосредованного в познании и отмечает далее, что «очи чувственни помогают умным» (Л.14 об).

[2] *Ничик В.М.* Феофан Прокопович. – М.: Мысль, 1977. – С.92.

[3] Там же. – С.93. В тексте «Натурфилософии, или Физики» употреблен термин «интуиция», а не «воображение». См.: Прокопович Ф. Філософські твори: В 3 т. – Киев,1980. – Т.2. – С.388.

[4] *Ничик В.М.* Указ. соч. – С.120.

богослов включал «естественное богословие» в состав теоретической философии, то правильнее было бы сказать, что у Феофана Прокоповича и Феофилакта Лопатинского связующим звеном между философией и теологией оставалась метафизика, несмотря на все различия философии и теологии по предмету и методу [1].

Гносеологические воззрения русских мыслителей (Г.Н.Теплова, Д.С.Аничкова, Я.П.Козельского и А.А.Барсова), сформировавшихся под влиянием философии Х.Вольфа, не выходят за рамки здравого смысла. С одной стороны, они признают теорию «физического втечения» («naturlichen Einfluss» Х.Вольфа и Ф.Х.Баумейстера), считают источником знаний о внешнем мире ощущения, чувственный опыт и критикуют доктрину «tabula rasa», а с другой – утверждают, что «отвлечение ... много вспомоществует нам в просвещении нашего разума и через то отличаемся мы от бессловесных скотов» [2]. Даже Д.С.Аничков, наиболее чувствительный к гносеологическим проблемам, в «Слове о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих...» (1783) не выходит в своей критике «систем» окказионализма, предустановленной гармонии и «физического втечения» за пределы вольфовской эмпирической психологии и рассуждений на эту тему Ф.Х.Баумейстера и Л.Эйлера [3].

В сочинениях представителей русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века содержатся многочисленные суждения о путях познания. Средоточием философских

---

[1] См.; *Панибратцев А.В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (Первая четверть XVII века. – М., 1997. – С.120. Впрочем В.М.Ничик далее вполне верно утверждает, что у Прокоповича философия и теология «еще значительно взаимопроникают друг друга». См.: Указ соч. – С.122.

[2] См.: *Аничков Д.С.* Слово о разных причинах, немалое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого... говоренное ... июня 30 дня 1774 года // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. – М.,1952. – Т.1. – С.156; См. так же: С.136-140;

[3] См.: *Аничков Д.С.* Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих... // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. – М.,1952. – Т.1. – С.172-177; *Эйлер Л.* Письма о разных физических и филозофических материях, писанныя к некоторой немецкой принцессе, с фр. яз. На Российский переведенныя Степаном Румовским... : В 3 частях. Изд.4. – СПб.: При Имп. Академии наук, 1796. – Ч.2 – С.1-5 (Письмо «О свойстве духов» от 29. XI. 1760 г.). См. особенно: С.10-12 (Письмо от 6. XII.1760 г., где рассматриваются три разбираемые Д.С.Аничковым «системы»). Об этом же писал Х.Баумейстер в «Метафизике» (См.: Христиана Баумейстера метафизика. Изд.2. – М.,1789. - С.201-206).

размышлений Платона (Левшина), Аполлоса (Байбакова) и Феофилакта (Русанова) стала проблема отношения познающего разума к объективно существующим вещам, а также проблема соотношения чувственного и рационального моментов в познании. Обсуждение этих вопросов привело русских православных мыслителей к критике догматизма и скептицизма, а затем к идее деонтологизации логического и постановке сложной философской проблемы познания тотальности. М.И.Сухомлинов вполне верно писал в очерке о творчестве Аполлоса (Байбакова), что в его повестях «замечаются, до некоторой степени, те же просветительные стремления, то же признание прав науки и исследование сил природы, которое с такой яркостью обнаруживается во многих сочинениях Ломоносова» [1]. Напомню, что и А.Н.Радищев в «Слове о Ломоносове» увидел в Платоне (Левшине) не только «душу Платона», но и «насаждение» (наследника. – А.Е.) Ломоносова! [2].

Проблемы взаимосвязи чувственного и рационального в познании, соотношения разума и опыта наиболее полно обсуждаются Аполлосом (Байбаковым) в нравственно-поучительных повестях «Неразрывный союз двух братьев, повесть из любомудрия почерпнутая» (1780), «Лишенный зрения Ураний…» (1784) и в «Евгеоните…» (1782). В «Увеселительных загадках» (1781) взаимосвязь духовного и телесного в человеке изображается им в поэтической форме:

Душа есть Вышняго и образ и зерцало.
Свободой паче всех умом одарена;
Но с телом естество так оную связало,
Что как бы птичка в нем она затворена.
Владеет чувствами, а чувства ей владеют.
Раздельно действовать не могут ничего.
Смертельную любовь и ненависть имеют,
Хотя разлука им несноснее всего [3].

---

[1] *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Вып. 1. – СПб.: Тип. Имп. Академии Наук, 1874. – С.211.
[2] См.: *Радищев А.Н.* Избр. философские и общественно-политические произведения. – М., 1952. – С.212.
[3] *Аполлос (Байбаков).* Увеселительныя загадки, со нравоучительными отгадками, состоящия в стихах. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1781. – С.7.

. Установка на взаимосвязь чувственного и рационального пронизывает всю повесть, «из любомудрия почерпнутую», Аполлоса с названием «Неразрывный союз двух братьев» (1780). Здесь имена «Афанат» и «Фнит» олицетворяют два начала в человеческом познании: ***Ум***, любящий воспарять над действительностью и устремляться «к концу» и ***Чувства***, склонные любить «начало», «настоящее» и «натуру» [1]. Аполлос пишет, что эти два начала неразрывно взаимосвязаны и вместе с тем осуждены на постоянную борьбу: они друг друга «безмерно любили и друг друга смертельно ненавидели» [2]. Далее философ и богослов отмечает: «Афанат и Фнит, кроме подобной связи, оставлены были на свое произволение: противились они друг другу, но **соединяясь все могли делать. Не было никаких трудностей, каких бы они не могли совокупно преодолеть»** [3]. Аполлос ярко описывает те крайности, к которым приводит разделение и обособление двух «начал» единой познавательной деятельности: «Фнит (чувства. – А.Е.) вел себя иногда хуже скотов; а Афанат (ум. – А.Е.) возносясь с вощаными, подобно Икару, крылами до превыспренности небес, с превеликой высоты упадал, поражая самого себя несносным ударом. Того (Фнита. – А.Е.) сластолюбие иногда под видом прелестныя красоты, сладостнаго вкуса, приятнаго слуха в бездну низвергало пристрастия; ... А сей (Афанат. – А.Е.) и паче того заблуждал: иногда с Диагором опровергая Божие бытие (Atheism); иногда с Пирроном о всем, что в свете ни есть, и о своем сомневаясь пребывании (Scepticism); иногда предаваясь стремительному воображению, подражая Пифоникам, оным язычникам, действия, движения и мысли естественныя за божественныя почитал... Иногда с Спинозою и Толандом совокупность всех творений, и все вещи, натурально

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Неразрывный союз двух братьев; повесть из любомудрия почерпнутая. Сочинил... иеромонах Аполлос. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1780. – С.13.

[2] Там же. – С.5.

[3] Там же. – С.11. Выделено мною. – А.Е.

пребывающия, за самого Бога почитал, и в премногия другия непростительныя, и достоинства его опорочивающия, погрешности впадал» [1].

Акцентируя идею «союза» ума и чувств в познании, Аполлос хорошо видит не только ограниченность чувственного момента в познании («в свойствах Фнита, - пишет он, - всегда было нечто *слабое, низкое, скоротечное* и *нетвердое*»), но и его непреходящее значение как источника познания. «Но как от источников берут свое начало реки, - разъясняет Аполлос, - как от малого семени раждается великое древо, ... так все свои изящности, просвещение и преимущества заимствовал от Фнита Афанат» [2]. Как видим, сложная диалектика непосредственного и опосредованного в познании хорошо осознается Аполлосом. На этом основании он резко выступает против всех попыток принижения платониками и стоиками «материи, или вещества телесного» как «источника всякого зла и несовершенств», ссылаясь при этом на «Богословие нравственное» Буддея [3]. Языческому антагонизму души и тела Аполлос противопоставляет христианскую идею союза, дополняя ее критикой «предрассудков», «непогрешительности авторитетов» (Аристотеля. – А.Е.), «пустых уважений» и «слепаго уверения», отъемлющих, как пишет философ, «всея истины свет» [4].

Не чужда Аполлосу и мысль о взаимосвязи разума и опыта. Если «Афанат» (разум) «указывает» и «изобретает», то «Фнит» (опыт) – «исполняет» и «изобретение изведывает». «Один другого удерживал, умерял, - пишет Аполлос, - Один другому меру во всем и пределы полагал. Совокупности их никто и ничто противиться не могли»[5]. Аполлос даже называет «правилом», «предписанием» и «законом» утверждение о том, что «источник всякия истины есть опыт и

---

1 Там же. – С.13-15.
2 Там же. – С.15-16.
3 Там же. – С.20; 129.
4 Там же. – С.25.
5 Там же. – С.29.

рассудок» ! [1] В повести «Лишенный зрения Ураний» (2-е изд. 1784 г.), напоминающей своим аллегорическим содержанием произведения масонской литературы и ритуалы московских масонов из окружения Н.Новикова и И.Шварца, видим развитие темы соотношения разума и опыта. «**Великое различие**, - утверждает Аполлос, - **рассуждать и делать. Наука показывает нам истину, но опыт больше в том уверяет**» [2]. Аполлос применяет этот принцип даже при объяснении грехопадения человека! На вопрос, почему согрешил первый человек, сотворенный в «просвещенном уме», он отвечает, что первый человек «**теоретически** знал все добро, но не знал зла, происходящего на **практике**» [3].

В натурфилософском «Евгеоните» (1782) на помощь герою, подавленному многообразием и непостижимостью явлений природы приходит Диакрис, имя которого (διαχρισις) в переводе с греч. языка означает *распознавание, суждение, разрешение,* или в новогреческом языке употребляется даже в смысле *рассудка* вообще [4]. Диакрис, по верному наблюдению М.И.Сухомлинова, - это олицетворение силы человеческого разума и науки; он называет себя «небесным посланником самого Бога», «другом смертных». Такое название Цицерон и Сенека дают философии [5]. Именно Диакрис, как было показано в предыдущем разделе диссертации, приводит Евгеониту аргументы Галилея, Фонтенеля, Фенелона, Ломоносова, Эйлера и академика Крафта для объяснения гелиоцентрического устройства вселенной и возможности ее познания. Евгеонит, согласно Аполлосу, - это « благопроизведенный человек в свет для своего благополучия, которое почерпнуть может из созерцания Божиих дел» [6].

---

[1] Там же. – С.29,30.

[2] *Аполлос (Байбаков).* Лишенный зрения Ураний, нещастный Государь, священная повесть. Сочинил Московской Академии ректор и Богословии Учитель Архимандрит Аполлос. Изд.2. – М.: В тип. у содержателя Ф.Гиппиуса, 1784. – С.33. Выделено мною. – А.Е.

[3] Там же. – С.43.

[4] См.: *Сухомлинов М.И.* Указ. соч. – С.212.

[5] См.: Там же.

[6] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит, или Созерцание в натуре Божиих видимых дел. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1782. – С.6.

Все сочинение Аполлоса есть русский вариант «разумных мыслей о Боге и человеке» Х.Вольфа в сочетании с Фонтенелем, Фенелоном и Ломоносовым! Его назначение – «исследование в течениии общаго порядка дел» для укрепления нас «во всех случайностях», «дабы без принуждения повиноваться Богу, дабы противиться всем нападениям слепаго счастия» [1]. Мировоззренческая функция философско-богословского знания здесь тесно сопряжена с нравственно-воспитательной. Гносеологический оптимизм этой работы Аполлоса имеет поверхностный просветительский характер, однако и тут мыслитель проводит свою основную идею необходимой связи разума с опытом и недопустимости отрыва воображения («догадок» и «разумения») от почвы научной практики [2].

Более глубокими представляются гносеологические взгляды Дамаскина (Семенова-Руднева), Платона (Левшина), Феофилакта (Русанова) и молодого Филарета (Дроздова). Профессор философии Московской Академии Дамаскин (Семенов-Руднев) в своих тезисах к публичному диспуту 13 июля 1777 г. пишет, что «как тела (вещей телесных. – А.Е.), так и всей материи сущности мы не знаем; однако некоторые принадлежности во всех телах усматриваем, а именно: плотность или непроницаемость, протяжение, делимость, движимость и тяжелость» [3] Уже в первом «Катихизисе» Платона (Левшина) 1757-1758 гг. находим постановку сложного философского вопроса о познании тотальности - всеобщего. В «Катихизисе 10» будущий митрополит пишет: «Познавать Бога, есть ли то, что и в самом существе познавать Бога?». «**Никак**, - отвечает Платон, **- потому что так познавать, ничто иное есть, как свойства Божия познавать (а свойства Божия суть некоторыя околичности в Боге**, не случайные, но существенные, чрез которые Бог нам немощным сам себя знать дает...); которыя

---

[1] См.: Указ. соч. – С.14.

[2] См.: Там же. – С.29.

[3] *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Положения философическия из науки о духах, физики, и философии нравоучительной, по окончании философическаго курса общенародно для состязания предложенныя июля 13 дня, 1777 года... Академии префект и философии профессор Иеромонах Дамаскин. – М.: При Имп. Московском ун-те, 1777. – Л.1. - Тезис V.

свойства в Боге, правда, ничто иное, как сам Бог, только мы и свойства Божия не можем никак так понять, как они сами в себе, но очень темно, и едва одну их поверхность, как, например, бесконечность, вездесущество, безмерность и пр.» (VIII, 175. Выделено мною. - А.Е.). Умом человеческим, продолжает он, **«Бога нельзя познать по его существу, или как Он сам в себе есть»** (VIII, 175-176). Платон понимает, что существенные «божественные свойства» неисчислимы, поскольку совершенства в Боге «неограниченны» (VII, 13).

Православные мыслители обсуждают также методологический аспект принципа всеобщей взаимосвязи. Прежде чем о какой-либо вещи «положительно утверждать», пишет Платон в 1777 году, необходимо рассмотреть ту «связь, в которую она входит» (IV, 105). Философия должна, продолжает он, «к настоящему вещей течению и порядку приноравливать себя» (там же, 110). Только такая философия, по его убеждению, будет «наукой просвещения» (там же). Для того, чтобы любомудрие не выродилось в «пустую» и «высокопарную» философию, для познания требуется соблюдение определенных правил. К ним Платон относит 1) необходимость иметь общее понятие о деле; 2) «частое иметь в том упражнение», «или практику»; 3) учитывать многочисленные взаимосвязи изучаемой веши с другими вещами, а также обстоятельства времени, места и «обыкновения»; 4) принимать во внимание «склонности», «необходимые человеческие предрассуждения», «намерения», «следствия» (на благо, или во вред) и «прочие обстоятельства бесчисленные» (См.: IV, 105 - 108).

Аполлос (Байбаков) также предлагал исследование «**общего порядка дел**» для «**укрепления нас во всех случайностях**» [1]. Для него принцип единства мира в гносеологическом аспекте оказывается как бы методологическим регулятивом, обеспечивающим прогресс познания при переходе от одного уровня знания относительного единства к другому относительному, но более фунда-

[1] *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь… - С.14. Выделено мною. – А.Е.

ментальному уровню знания об единстве мира с помощью веры. «Что мир есть един, - отмечал Аполлос, - показывает только вера, а не Аристотелева философия. Ибо он ни его вечности, ни единства доказать не мог» [1].

Среди философов Нового времени Кант первым сформулировал проблему логико-гносеологических предпосылок познания всеобщего. «Вам достоверно известны, - писал он в работе 1764 г., - некоторые предикаты вещи. Прекрасно. Положите их в основание своих умозаключений, и вы не ошибетесь. Но вы во что бы то ни стало хотите иметь дефиницию, хотя вы не уверены, что знаете все, что для этого требуется; а так как вы, несмотря на это, все же решаетесь дать дефиницию, то вы и впадаете в ошибки» [2]. Эта проблема рассматривалась и русскими мыслителями. «Божественные свойства», утверждает Платон, не приводят нас к познанию сущности Бога. Эти «свойства» не отвечают на вопрос: что же есть Бог по существу? Они указывают только на то, что Божество превыше всевозможных ограничений и определений, но не сообщают нам, каков Бог «сам по себе». Об этом хорошо писал ученик и последователь митрополита Платона Аполлос (Байбаков). «**Взираем мы на Него** (Бога - А. Е.), - отмечал он, - **как бы чрез некоторыя щелочки, сквозь одну только тень и отсвечивание**»[3]. Познают, продолжал Аполлос, «только те следы, которые Творец в тварях своих видимых и в натуры действиях начертанныя оставил. **Никаким опытом невозможно познать сих таинств глубину. Святая Святых философия не имеет»**[4]. Влияние рационалистической философии века Просвещения на гносеологические взгляды православных мыслителей порявляется и в том, что творческая деятельность Бога ограничивается ими вслед за Лейбницем, Вольфом и Феофаном Прокоповичем законом противоречия. С одной стороны, Аполлос

---

[1] Там же. - С.47.

[2] *Кант И.* Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Соч. в шести томах. – М., 1964. – Т.2. – С.266.

[3] [*Аполлос (Байбаков), иеромонах*]. Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав. - М.: В Унив. типогр. у Н.Новикова 1782.-С.5. (Выделено мною. - А.Е.)

[4] Там же. - С.6.

(Байбаков) пишет, что «весьма тесные тот полагает всемогуществу Божию пределы, кто окружностию только мыслей своих оную измеряет», а с другой - подчеркивает: «Бог все может, **но не делает того, что в себе противоречие содержит**» [1]. Таким образом, получается, что Бог господствует над всем, но над Ним возвышается закон противоречия! Принцип тождества формальной логики обретает всеобщее значение и накладывает ограничения на онтологию, исключая противоестественные характеристики мира и «чудеса», нарушающие «чин природы».

(3) Критика предрассудков и суеверий. Уже Афанасий Холмогорский вслед за Максимом Греком и каппадокийцами опровергал в своем «Шестодневе» учение о зависимости судьбы людей от положения звезд и связывал критику «звездословцев» с идеей «самовластия» человека. Вместе с тем он разделял знаки на естественные («приметы»), символы и «знамения» и полагал весьма полезной в астрологии способность предвидения не только на основе «естественных знаков» - народных примет, но и на основе знамений, указующих грядущее «пременение коего-любо царства или града»[2]. Феофилакт Лопатинский во «Введении» в философский курс называл два вида астрологии - ***«физическую,*** рассматривающую причины и следствия, изучающую свойства и движения небесных тел» (астрономию. - А.Е) и ***«гадательную,*** предсказывающую людям будущее по звездам. Выводы такой науки - ошибочны, поскольку зависят от мнения людей... Гадательная астрология к философии, разумеется, не относится»[3]. Эта позиция разделялась М.В.Ломоно-

---

[1] Там же. - С.36. Выделено мною. - А.Е.

[2] *(Афанасий Холмогорский)*. Написание и предложение от Божественных писаний о Пресвятом, Пребезначалном и Неизреченном в Троице сиятелном Божестве ... /Публикация Т.В.Панич// Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). -Новосибирск,1989. -С.173 (Л.58).

[3] *Феофилакт Лопатинский.* Избр. философские произведения. - М.,1997. -С.210.

совым и была близка Аполлосу (Байбакову). «Ежели есть в астрологии что истиннаго, - пишет он в 1782 г., - то богословии не противно; родился ли кто под планетою Меркурия, вливающего разум, или под Юпитером, дающим богатство. Но ни тому, ни другому чести относить не должно»[1].

В натурфилософском «Евгеоните...» (1782 г.) эта тема раскрывается более содержательно: астрология критикуется здесь как суеверие. Кометы, пишет Аполлос в «Вечере 5», «безмерный человеческому роду наводили страх, доколе мало об их свойствах знали. По различному суеверию различные об них и толки были»[2]. Кометы, продолжает православный просветитель, неявно полемизируя с Афанасием Холмогорским, рассматривались как предвестники «войн», «падения государств», «неурожая хлеба», «смертоносных болезней», «бунтов»[3]. «Таковые толки о кометах, - пишет Аполлос, - происходили от человеческого незнания. Ибо они суть те же самыя звезды, но только такия, которыя так как прочие не стоят неподвижно и не живут на одном месте, но странствуют»[4].

В 1782 г. последователь школы «русского Платона» Аполлос (Байбаков) предлагает проект преодоления «разномысленной вольности». **Во-первых**, он формулирует закон трех стадий философско-мировоззренческого развития человека. «Все роды наук, - разъясняет Аполлос, - не могут душу успокоить, и хотя мы сперва называемся перипатетиками, стоиками, академиками, но едва ли наконец не все бываем сцептиками (скептиками. - А.Е.), и подобно двуличному Янусу, вышед на пространное наук поле, смотрим на обе стороны. И так учась, вступаем мы, едва ли не все в две философии, в одну школьную, которая учит, как спорить, разбирать и проч., а в другую собственную, которой нас собственный опыт свой изучил»[5]. Понятие «школьная философия» включает

---

[1] *Аполлос (Байбаков).*Вера, надежда и любовь, учения богословского состав. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова. – 1782. – С.23.

[2] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит... - С.67.

[3] Там же. - С.67-68.

[4] Там же. - С.68.

[5] *[Аполлос (Байбаков)]* Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав.-М.,1782. - С.108-109.

здесь, согласно Аполлосу, догматическую и скептическую философию, а «собственная философия» - это как бы «философия здравого разума», сопрягающая мыслительные формы «школьного любомудрия» с опытом собственной жизни и примиряющая противоборство веры, разума и страстей. «А ежели бы только прямое и истинное благоразумие употребить, - пишет он, - то бы все (*веру, разум и страсти.* - А.Е.) можно так согласить, что все будут совокупно господствовать, и одну Монархию составят, ежели только всякое из них сохранит свое право и честь, наблюдая приличное время и место»[1]. Только такая философия сможет, как убежден последователь митрополита Платона, эффективно противостоять «сатирикам и насмешникам веры», поскольку «есть во всяком веке свои Лукияны»[2]. **Во-вторых,** Аполлос в духе века Просвещения предлагает ввести повсеместное обучение этой новой философии. Он присоединяется к «премногим просвещенным людям» и желает с истинно русским размахом «**сделать еще Вселенский Собор** не такой, где бы рассуждали о спорах, касающихся до веры; но о том, как бы сделать лучшее средство к преуспеванию в науках, и кратчайший способ **к достижению чрез избраннейших и немногих писателей прямаго просвещения; как бы прекратить несчетное множество школьных затей, не только ничего не стоящих, но смущающих только юношей умы, и потворствующих обманам книгопродавцев»[3].**

Гносеологические основания проекта введения «единомыслия» на Руси Аполлосу не вполне понятны. В «Евгеоните» находим замечание, деструктивное для всех попыток подобного рода. Существо мира «в том состоит, - пишет Аполлос, - дабы не быть в одном состоянии, но поздно, или рано переменяться… и как в млечном пути, так и в других созвездиях усматриваются

[1] Там же. - С.25.
[2] Там же, - С.27.
[3] Там же. - С.34-35 (Выделено мною. - А.Е.).

всегдашния перемены. Натура весь порядок содержит во своей власти. Но мы сей всеобщий обращения порядок знаем еще весьма мало. В таком бесконечном пространстве преобширных небес теряется удивление наше» [1]. Принципиальная незавершенность познания исключает возможность созидания законченных систем миропонимания, следовательно, всегда сохраняется основание для «разномыслия». Однако познание человека, даже столкнувшись с этой невозможностью постижения всеобщей связи в природе, не складывает своего оружия и пытается конструировать знание о, казалось бы, принципиально непознаваемом «за-физическом» мире. На каких логико-гносеологических допущениях основывается эта экстраполяция? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть представления о символизме, содержащиеся в отечественной философско-богословской мысли рассматриваемого периода.

2.3. Концепция символизма в русском рациональном богословии последней четверти XVIII – начала XIX века.

С 80-х годов в «Словах» митрополита Платона обнаруживается сближение проблем познания существа Божия, «целого вещей союза» и сущности отдельных вещей, усиливается интерес к вопросу познания всеобщего - тотальности. Платон отмечает, что не только Божественная сущность, но даже сущность тварных вещей окружающего мира не может быть познана. «Известно, - говорил он в «Слове» 6 августа 1781 г., - что наши и об одной вещи умствования весьма бывают между собою несогласны: один так о ней рассуждает, другой инако. Ибо один такое о ней имеет понятие; другой иное. Один погрешительное, а другой и пристрастное: а почти все недостаточное. Ибо **едва ли есть такая вещь в свете, которую бы мы так совершенно понимали, как её внутреннее существо и все и малейшия окрестности требуют»** (X, 190. Выделено мною. - А.Е.). Как видим, в год выхода в свет «Критики чистого

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит… - С.81.

разума» Канта отечественный мыслитель также ставит и обсуждает проблему несовпадения сущности и явления и связанную с ней возможность скептицизма. Платон с горечью констатирует тенденцию нарастающего разномыслия и этического релятивизма: «В чем один почитает истину, другой в том же находит один обман и невежество» (X, 191). «Что мир есть един, - писал последователь Платона Аполлос (Байбаков), - показывает только вера, а не Аристотелева философия. Ибо он ни его вечности, ни единства доказать не мог»[1]. Как видим, православные мыслители на вызов скептицизма и морального нигилизма намерены ответить совмещением «порядка знания» с «порядком веры». Причем в структуре курсов «Православного учения» Макария (Петровича), Аполлоса (Байбакова), Феофилакта (Горского) и Платона (Левшина) на первом месте (в первой главе) рациональное знание и аргументация «Богословии естественной» !

Для нас важно отметить, что наряду с богословскими аргументами, православные мыслители включают и логико-гносеологическую аргументацию, сближающую трудности (и невозможность) познания сущности не только Бога, но и вещей реального мира. Мысль Платона, а затем – Феофилакта движется в русле критики онтологизации логического в классическом рационализме европейского Нового времени.

В средневековой культуре символизм выступал доминирующим методом объяснения бытия и построения целостного образа мира путем соединения мира дольнего с горним миром с помощью ***символа***. Иерархии уровней бытия соответствовала иерархия символов, объединяющая все ступени мира в единое целое. Причем мир реальный выступал в своей совокупности символом сверхчувственной реальности, занимая по отношению к нему подчиненное положение. Каждый элемент реального мира служил символом высшей и предельной реальности – Божества, являясь ее обнаружением и манифестацией.

[1] *[Аполлос (Байбаков)]*. Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав. - М.,1782.- С.47.

В XVIII столетии символизм подобного рода осознавался представителями европейской науки и философии как анахронизм, нечто, по верномуному наблюдению Й.Хейзинги, «вроде умственного короткого замыкания», поскольку мысль ищет здесь «связь между двумя вещами не вдоль скрытых витков их причинной взаимозависимости – она обнаруживает эту связь внезапным скачком, и не как связь между причиной и следствием, но как смысловую и целевую» [1]. Гоббс, Локк, Вольф, Кант и др. строят десакрализованные классификации знаков и символов, включая их в контекст логических выводов по аналогии отношения и свойства [2]. Кант в «Антропологии» (1798) подвел итог обсуждения этой темы в XVIII веке. «Символы , - писал он, - суть только средство рассудка, но средство косвенное, через аналогию… Выдавать (вместе со Сведенборгом) действительные, данные нашим [внешним] чувствам явления в мире только за символ умопостигаемого мира, скрытого по ту их сторону, - значит ***впадать в мистику»*** [3].

Символическим познанием Кант называет познание по аналогии, как «необходимое вспомогательное средство для понятий о сверхчувственном, которые, собственно, не могут быть изображены или даны в каком-либо возможном опыте, но всё же необходимо принадлежат познанию» [4]. В работе «Религия в пределах только разума» Кант утверждает, что «невидимое должно быть для людей представлено каким-нибудь зримым образом (чувственно)», что это «невидимое» должно по аналогии «как бы обрести наглядность» [5]. Здесь же он разъясняет, что при восхождении от чувственного к сверхчувственному

---

[1] *Хейзинга Й.* Осень средневековья. – М., 1988. – С223.

[2] См.: *Гоббс Т.* Избр. произв.: В 2 т. – М., 1965.-Т.1. – С.456; *Баумейстер Х.* Метафизика. – М.,1789. – С.96-97; *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 6 т. – Т.6. – М.,1966. – С.428-432. См. анализ этой темы в работе: *Есюков А.И.* Символическое познание в философии Канта // Актуальные проблемы современной науки и практики: Сборник научных трудов. Вып.1. - Северодвинск: Изд-во Севмашвтуза, 1996.- С.14-20.

[3] *Кант И.* Указ. соч. – С.429.

[4] *Кант и.* Соч. в шести томах. – М.,1966. – Т.6. – С.202-203.

[5] *Кант И.* Трактаты и письма. – М., 1980. – С.133.

возможно «делать понятие постижимым по аналогии с чем-либо чувственным». Умозаключения по аналогии, отмечает Кант в «Логике», полезны и необходимы для расширения опытного познания. Но так как они дают лишь «эмпирическую достоверность», то «мы должны пользоваться ими с осторожностью и осмотрительностью»[1]. Тем не менее только таким образом, утверждает Кант, возможно «познание о сверхчувственном, например, о Боге, правда, вовсе не теоретическое, но всё же познание по аналогии, и при том такое, которое необходимо должен мыслить разум» [2].

Кант различает в «Критике чистого разума» математические и философские аналогии - «аналогии опыта», обосновывающие теоретическое естествознание. В математике так называются формулы, «выражающие равенство двух отношений величин и всегда имеющие конститутивный характер, так что если даны три члена пропорции, то тем самым дан, т.е. может быть конструирован, и четвёртый член» [3]. В философии же «аналогия есть равенство двух не количественных, а качественных отношений, в котором я по трём данным членам могу познать и априорно вывести только отношение к четвёртому члену, а не самый этот четвёртый член; однако у меня есть правило, по которому могу искать его в опыте, и признак, по которому могу найти его в нём» (там же). Этот ход мысли изображается в «Пролегоменах» в виде пропорции ***a : в = c : x*, где *a : в*** - необходимое отношение явлений чувственно воспринимаемого мира; ***c* - символ**, а ***x* – неизвестное** [4].

Символического познания в математике, согласно Канту, конститутивно, а в теоретическом естествознании - конститутивно и регулятивно одновременно [5].

В семантическом аспекте это различие существенно, поэтому Кант различает в

---

[1] Там же. – С.432-433..
[2] *Кант И.* Соч. в шести томах. – Т.6. – С.203.
[3] *Кант И.* Там же. – Т3. – 251.
[4] *Кант И.* Там же. - Т.4. – Ч.1. – С.181.
[5] *Кант И.* Там же. – Т3. – С.252, 300, 566.

философских аналогиях перенос отношения и свойства по модальности: аналогия отношения даёт «возможное знание», а аналогия свойства - индивидуальное мнение - «сущее от умствования», в котором нет никакой вероятности [1]. Для примера философ рассматривает «символ» - причинно-следственную связь между творческой (целесообразной) деятельностью художника и её результатом - произведением искусства. Поскольку и в природе встречается нечто аналогичное произведениям искусства, то на основании изучения символа можно перенести знание отношения (причинно-следственной связи) на природу и умозаключить по аналогии о существовании членов этого отношения - «божественного разума» и продуктов его деятельности, обнаруживающих целесообразность. Здесь, утверждает Кант, будет равное основание умозаключения [2]. Однако все попытки дополнить эту аналогию отношения умозаключениями по аналогии свойства, т.е. умозаключениями о свойствах самого этого божественного разума, приводят, по его мнению, только к «***догматическому антропоморфизму***» - выдумыванию Божества по своему образу и подобию [3]. Поэтому Кант допускает лишь «***символический антропоморфизм***», касающийся языка, а не самого объекта [4]. Символическое познание ориентирует на процесс бесконечного постижения сущности и тотальности - на познание «высшей точки в ряду причин», но особым образом - под знаком регулятивной эпистемологической максимы «***als ob***» [5]. Разум, разъясняет Кант, «предписывает нам рассматривать все связи в мире согласно принципам систематического единства, стало быть, так, ***как если бы*** все они возникали из одной-единственной всеохватывающей сущности как высшей и вседовлеющей причины» [6].

---

1 *Кант И.* Соч. – Т.5. – С.504, 505-508; Т.№. – С.432-433.
2 Там же. – Т.5. – С.503, 525; Т.6. – С.203.
3 Там же. – Т.3. – С.588.
4 Там же. – Т.4. – Ч.1. – С.179-183.
5 *Kant Im.* Kritik der reinen Vernunft. - Leipzig, 1956. – S.713-723. Выделено мною. – А.Е.
6 *Кант И.* Соч. – Т.3. – С.581.

Логика кантовской мысли деструктивна для «Богословии естественной» и «грёз духовидцев»: человеческий разум, пишет кенигсбергский современник митрополита Платона, «не имеет решительно никакого теоретического доказательства существования первосущности как божества или души как бессмертного духа, чтобы дать хотя бы малейшую степень убеждённости; и это вполне понятно, так как у нас нет никакого материала для определения идеи сверхчувственного, ведь материал мы должны заимствовать от вещей в чувственно воспринимаемом мире, между тем как такой материал никак не соответствует указанному объекту; следовательно, за отсутствием всякого определения этой идеи у нас не остается ничего, кроме понятия о нечувственном нечто, которое заключает в себе последнее основание чувственно воспринимаемого мира, а такое понятие еще не составляет никакого познания (как расширения понятия) внутренних свойств этого нечувственного нечто» [1]. Логика кантовской мысли поможет лучше понять проблемы, обсуждаемые представителями русской философско-богословской мысли.

Митрополит Платон (Левшин), рассматривая по указанию Екатерины II материалы московских масонов, близких к Н.И.Новикову и И.Шварцу, отметил в своих записках 1796 года: «Иероглиф есть наименование какой-нибудь неподверженной чувствам вещи, чрез представление вещи подверженной чувствам, которая содержит в себе подобные качества изобразуемой. И так для познания изобразуемой вещи и ее качеств, надлежит познать все свойства вещи изображающей» [2]. Платон также выписывает из «Устава… свободных каменщиков» весьма примечательную фразу: «Изучайся иероглифам нашего Ордена: они кроют в себе великие и удовлетворяющие истины, и ты чрез размышление об оных сделаешься лучшим» [3]. Масонская символика имеет чисто

---

[1] Там же. – Т.5. – С.505.

[2] Из бумаг Митрополита Московского Платона. Издание Импер. Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете. – М.,1882. – С.7.

[3] Там же. – С.21.

духовно-нравственное значение, «иероглифы» здесь – условные средства самосовершенствования человека и не более того. Именно в таком русле условной символизации Платон рассматривает все масонские обряды и ритуалы, переводя язык иероглифов масонов на язык религии Откровения [1]. Так, «темная храмина» и повязка на глазах посвящаемого символизируют, согласно Платону, «состояние падшего человека», «слепотствование людей в путях жизни» и «незнание себя самого»; снятие повязки с глаз – символ «открывающегося «умного зрения», когда человек видит в себе «черноту», «ското-дьявола» [2]. Приход «красноглаголевого ритора», снимающего повязку с глаз посвящаемого, символизирует, по мнению митрополита, «неумолимый глас Божества, вопиющий в сердцах наших», «безначальное, беспредельное Око», «небесную Софию, живущую в совести нашей!» [3].

В конце своих заметок Платон рассматривает закон «небесного симпатического влечения» души как «искорки магического огня» к Богу как Солнцу и «магическому огню» и делает важный вывод о разнонаправленности векторов православного и протестантского (масонского) мировоззрений в понимании взаимосвязи Бога и человека. «На языке религии Откровения, - пишет митрополит, - сие называется влечением Отца к Сыну… А на языке масонском: желание увидеть свет, усмотря себя объятым тьмою» [4]. Платон показывает, что в масонстве путь человека к Богу оказывается путем человека к самому себе – «внутреннему человеку» и зависит исключительно от усилий самого человека, не нуждающегося в содействии Благодати. На этом основании масонство квалифицируется им как внецерковное морально-религиозное учение, «корнем» которого является «ревностное желание (человека. – А.Е.) сделаться лучшим» [5].

---

[1] Там же. – С.28-36.
[2] Там же. – С.30-32.
[3] Там же. – С.33-34.
[4] Там же. – С.35.
[5] Там же. – С.36.

Читая масонский «Устав», Платон отмечает, что Орден «есть средняя линия между религиею и гражданскими законами», то есть социальный институт гражданского общества вне Церкви и государства [1]. Поэтому несмотря на личные симпатии к благочестию Н.И.Новикова, православный иерарх записывает: «Я сии бумаги (документацию московских масонов. – А.Е.) … прилежно читал, и нашел, что масонство есть безместно и зловредно, еще более нежели сколько я до прочтения сих бумаг о том думать мог» [2].

Критика масонского разбожествления мира дополняется Платоном (Левшиным) критикой «суеверов», которые иконы «в большем почтении содержат, нежели самого Спасителя нашего» (VII, 175). Иконы, разъясняет Платон, «поставляются не к боготворению, но к вспоминанию дел Божиих и угодников его, дабы мы, на них взирая… возбудили дух свой к благочестию, или некоторых дел к подражанию» (VII, 180). Молодой Законоучитель цесаревича Павла I призывает в «Православном учении…» (1765) не превращать поклонение иконам в «несносный порок идолослужения». Для будущего митрополита Московского «все **наружные богопочтения *знаки* суть** токмо свидетельством внутреннего благочестивого к Богу усердия, без которого они ничего не стоят» (VII, 181). Платон в этой работе постоянно подчеркивает, что икона как символ – это всего лишь ***произвольный (условный) знак***, а не знак ***естественный***, поскольку последний, согласно классификации знаков в «Метафизике» Баумейстера, всегда связан с причинно-следственной связью [3]. Платон детально разъясняет эту мысль. Поклонение, пишет он, «не привязываем к самим иконам, т.е. к **доскам, краскам, окладу, или искусству мастера**; но относим к тем лицам, которых они представляют» (VII, 180. Выделено мною. - А.Е.).

---

1 Там же. – С.5.

2 Там же. – С.27.

3 См.: *Баумейстер Х.* Метафизика. Изд.2. – М., 1789. – С.96-97. «Самоизвольным знаком» Баумейстер вслед за Х.Вольфом называет знак, «который с вещию означаемою не необходимым союзом соединен, или который от воли человеческой зависит». См.: Указ. соч. – С.97.

Платон (Левшин) и Аполлос (Байбаков) помещают в область десакрализованного знакового пространства культуры не только астрологические знаки, суеверные приметы, «многоглаголание лицемерных богомолов», «лицемерных постников», иконы, «святые места», но и бороды! (VII, 171-181). Все это относится ими к области «наружного богопочтения знаков»! (Там же. – С.181). Ректор Троицкой семинарии Аполлос (Байбаков) сочинил для своих «Увеселительных загадок» (1781), изданных Н.Новиковым, «***загадку***» в стиле М.В.Ломоносова:

Чем важных я мужей от юных отличаю,
Равно тем и козлов вонючих украшаю [1].

Этот просвещенческий «перпендикуляр» к древнерусскому благочестию в учебном пособии для семинаристов весьма показателен для «Века Екатерины». Таким образом, в отличие от Канта, направившего острие концепции символического познания против «грез духовидцев» (Сведенборга) и идеализма Фихте, русские духовные мыслители обратили концепцию символизма против предубеждений, невежества и суеверий своего времени. Однако символическое познание выводило, как было отмечено, на проблему осмысления противоречивого единства сущности и явления. Кант в «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизика» (1766) отмечал, что в природе «нет доступного нашим чувствам предмета – будь это капля воды, песчинка или нечто еще более простое, - о котором можно было бы утверждать, что наблюдение или разум его уже исчерпали... духовную природу, о которой не знают, а строят лишь предположения, нельзя мыслить положительно, так как для этого не никаких данных во всей системе наших ощущений. В рассуждениях о том, что столь отлично от всего чувственного , мы должны довольствоваться одними лишь отрицаниями, и даже сама возможность таких отрицаний покоится не на опыте и

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Увеселительныя загадки,со нравоучительными отгадками, состоящия в стихах. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1781. – С.25.

не на умозаключениях, а на выдумке, к которой прибегает разум, лишенный всякой опоры» [1]. Осмысление этого вопроса привело Канта, с одной стороны, к идее «границ познания» и этикотеологии «моральной веры» [2], а с другой – к раскрытию механизма символического антропоморфизма при конструировании представлений о мире за-физического (трансцендентного) бытия [3].

Подобный пример «символического антропоморфизма» - выведения «свойств Божиих» из понятия «бытия как такового» и человеческого бытия явственно обнаруживается в богословских творениях Макария (Петровича) и молодого Платона (Левшина) под явным влиянием вольфианской философии с ее основополагающим принципом онтологизации логического. Автор теоретического предисловия к работе архимандрита Киприана Керна об антропологии Григория Паламы А.И.Сидоров приводит важное наблюдение архиепископа Василия Кривошеина по обсуждаемой проблеме, хотя и в другом контексте. Мы стоим здесь, писал патролог из русский православной диаспоры середины XX в., «перед различием между катафатическим богословием, более свойственным католическому Западу – в частности Фоме Аквинскому и его школе, и апофатическим богословием, преобладающим в творениях отцов православного Востока. **Для первого, катафатического богословия, понятие Бога, в сущности тождественно с понятием бытия, хотя и совершенного и абсолютного. Поэтому все свойства и совершенства Божии суть не иное что как свойства и совершенства, аналитически выводимые из понятия бытия**... Иначе говоря, основные логические законы, понимаемые как законы онтологические и как идеальная основа бытия, распространяют свое действие и на Бога (ибо и Он бытие) и даже обосновываются в Нем Самом... **Наоборот, согласно с духом апофатического богословия, применение к Богу таких по-**

---

1 *Кант И.* Соч. в шести томах. – М.,1964. – Т.2. – С.331-332.
2 Там же. – С.351, 354.
3 *Кант И.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С.241.

нятий как бытие, сущность и т.д., хотя и не является совершенно неправильным, все же неточно и условно, и не определяет Бога, как Он есть «по Себе»..., ибо Бог не есть бытие (хотя бы совершенное), но выше его, как его Творец... Вследствие этого и свойства бытия не могут просто переноситься на Бога и рассматриваться как свойства Божества» [1].

Кант, обсуждая проблему теоретической недоказуемости духовной субстанции в «Грезах духовидца...», писал, что понятие «о духовной природе бесконечного духа легко доступно потому, что оно только отрицательно и состоит в том, что в нем отрицаются все свойства материи, противоречащие бесконечной и абсолютно необходимой субстанции» [2]. Для нас важно отметить тот факт, что анализ «божественных свойств» в «Православных учениях» Макария (Петровича) и Платона (Левшина) ведется в русле намеченной Вольфом и «докритическим» Кантом логики и является, в сущности, феноменологическим описанием значений термина «бог» по аналогии с бытием природы и человека, но в абсолютном выражении и с полярно противоположным значением.

«Именем свойств, - как пишет Макарий (Петрович), - мы разумеем все то, что можно Богу приписать, и о нем сказать» [3]. «Сии свойства находить, - продолжает он, - и к истинному богопознанию восходить три стези нам древние предали. Первая называется **виновная**, когда взирая на тварь, приходим в познание Творца...Вторая стезя **отрицания** зовется, когда несовершенство твари от Бога удаляем, несовершенство есть иметь пределы, умирать, обманывать и пр. Следовательно, Бог бесконечен, бессмертен, не может солгать, обмануть. Третий есть стезя **превосходства**, например, совершенство есть души иметь премудрость, ведение, свободу; следственно, Бог бесконечно премудр,

---

[1] Цитир. по: Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – С. XXXVI. Выделено мною. – А.Е.

[2] *Кант И.* Соч. в шести томах. – Т.2. – М.,1964. – С.297 (Прим.).

[3] *Макарий (Петрович).* Догматическая Богословия, или Православное учение ...- М., 1786. – С. 20.

всеведущ и пр.» [1]. Благодаря этим «стезям» высший иерархический уровень бытия предстает: в отношении «бытия как такового» – ***самобытность***; в отношении всего созданного («твари») - ***Творец, Существо духовное и «причина всего»***; в отношении к множеству сотворенного – ***Первоединство***; в отношении к движению – ***Перводвигатель***; в отношении ко времени – ***Вечность***; в отношении к пространству – ***Бесконечность, Вездесущность***; в отношении к субъект-объективной структуре бытия – ***Всеведение, Премудрость***; в отношении к социальному бытию – ***Власть, Сила, Царство, Управитель, Судия, Провидение и Промыслитель***; в отношении к человеку и его судьбе – ***Врачеватель, Исцелитель и Спаситель*** [2]. Платон (Левшин) в «Православном учении…» (1765) и в «Кратком катихизисе для обучения малых детей Православному Христианскому закону» (1766) ко всем приведенным характеристикам-свойствам высшего уровня бытия добавляет еще одно: в отношении к необходимости – ***Свобода*** (См.: VI, 156; VII, 7). Это «проецирование» свойств природы и человека в «неотмирную» сферу приводит как бы к платоновской традиции удвоения мира на мир духовный и мир вещественный. Мир духовный (Бог), согласно Макарию (Петровичу), «бесплотен», «неосязаем», «невидим», «простое существо». В духе своего просвещенного времени философствующий богослов даже доказывает это положение. Что невещественно, продолжает он, то «бесплотно есть»; что не имеет плоти, «не имеет частей телесных, от коих количество зависит»; «что не имеет части есть простое существо», которое «нетленно» и «бессмертно» [3]. Эти аргументы, сформулированные преподавателем философии и логики Макарием около 1760 года, без труда обнаруживаются у всех представителей русской религиозной и светской метафизики второй половины XVIII – начала XIX века.

---

[1] *Там же*. – С. 21.
[2] Там же. – С. 22- Курсив и выделено мною. – А.Е.
[3] Там же. – С. 24-25.

Платон (Левшин) также хорошо понимал, что существенные «божественные свойства» неисчислимы, поскольку совершенства в Боге «неограниченны» (VII, 13). В разных работах им называется от 14 до 20 таких «свойств», чтобы сообщить читателям «***здравое понятие***» о Боге. Бог, для Платона, есть *1) един, 2) безначальный, 3) бесконечный, 4) вечный, 5) невещественный, 6) бестелесный, 7) бессмертный, 8) Дух наичистейший, 9) Разумный Дух, 10) Всеведующий, 11) Премудрый, 12) Свободный, 13) Преблагий, 14) Преправедный, 15) Пресвятый, 16) Всемогущий, 17) Пресовершенный, 18) Преблаженный, 19) Верховный Господь всех* (VII, 7). К ним добавляются и такие определения, как *Творец, Первопричина («Первая вина»), Зиждитель, Живитель, Сохранитель, Законодатель, Промыслитель и Верховный Судия.* После 1785 г. появляются «божественные свойства» с новыми значениями: *Душа мира, Всеобщий Дух, Свет и Отец Светов, Небесный Врач* (XII, 380-381; XIII, 50), что свидетельствует о радикальной переориентации мироощущения Московского митрополита.

Платон, в отличие от В.К.Тредиаковского и Макария (Петровича), не анализирует основания классификации «божественных свойств»[1], тем не менее и у него можно обнаружить деление свойств на три группы: 1) свойства 1 - 8 характеризуют как бы общие «свойства» Бога, отличающие духовную субстанцию (с ее «Умом» и «Волей») от всех прочих тварных вещей и существ; 2) свойства 9 - 11 выражают Божественный Ум и 3) свойства 12 - 19 раскрывают Божию Волю. Несмотря на всю критику антропоморфизма в творениях Платона, отметим, что в его концепции символического познания Бога явственно

---

[1] В.К.Тредиаковский в своем поэтическом переложении «Трактата о существовании Бога» Фенелона выделил в VI эпистоле «Феоптии» среди 24-х «божественных свойств» 1) «сущие и сии самостоятельные»; 2) «возносительные и естественные» (Творец, Хранитель, Промыслитель, Споспешитель, Правитель) и 3) «возносительные, но нравственные (Бог есть «благосерд», «правдив», «праведен», «свят», «всеблажен», «Вседержитель»). См.: *Тредиаковский В.К.* Феоптия // Избранные произведения. - М.;Л., 1963. - С.303-304. Еще более философский подход к осмыслению оснований классификации «божественных свойств» находим в «Догматической Богословии, или Православном учении...» Макария (Петровича). Он выделяет 5 оснований классификации всех свойств. См.: Указ. соч. - С.20-21.

проступают механизмы выведения нового знания по аналогии с человеком как в апофатическом, так и в катафатическом аспектах. В конечном счете, ни апофатические (*безначальность, бесконечность, невещественность, бессмертность),* ни катафатические (*Творец, Господь, Владыка, Всевидящий, Промыслитель, Судия, Спаситель)* «божественные свойства» не приводят нас к познанию сущности Бога как «зафизической реальности» и Абсолюта. Эти «свойства» не отвечают на вопрос: что же есть Бог по существу? Они указывают только на то, что Божество превыше всевозможных ограничений и определений, но не сообщают нам, каков Бог «сам по себе». Об этом хорошо писал последователь митрополита Платона Аполлос (Байбаков). «**Взираем мы на Него** (Бога - А. Е.), - отмечал он, - **как бы чрез некоторыя щелочки, сквозь одну только тень и отсвечивание**»[1]. Познают, продолжал Аполлос, «только те следы, которые Творец в тварях своих видимых и в натуры действиях начертанныя оставил. **Никаким опытом невозможно познать сих таинств глубину. Святая Святых философия не имеет**»[2].

Глубокими и философски основательными представляются публичные речи Платона (Левшина) 1785 и 1805 годов. «Что роза есть красна, а трава зелена, - говорил он в «Слове» 20 мая 1785 г., - сие узнаем глазами с помощью света солнечного; но **что есть роза, что есть трава, какое их существо, какие свойства, какие силы и действия, того никак с помощию одного света солнечного узнать мы не можем. То же и о всех телах сказать надобно»** (XII, 260, Выделено мною. - А.Е.). Так вот, продолжает он, «и **открываются нам два мира: один видимый, который состоит в одной поверхности тел; другой невидимый, который заключает в себе не только духов и нашу душу, но и самыя тела, по их внутреннему составу и существу»** (Там же). Неявной поле-

---

[1] [*Аполлос (Байбаков), иеромонах*]. Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав. - М.: В Унив. типогр. у Н.Новикова 1782.-С.5. (Выделено мною. - А.Е.)

[2] Там же. - С.6.

микой с кантовским понятием «Ding an sich» звучат слова «русского Платона» о том, что «разум светом своим познает и дух и душу; да и **самых тел не одну только видит поверхность, но и во внутренность их проникает и открывает их существо, свойства, силы и действия, а посему он некоторым образом и самое солнце освещает»** (Там же. - С.263. Выделено и подчеркнуто мною. - А.Е.). Оставляя в стороне вопрос о правомерности отождествления *вещи-в-себе* и *явления* с противоположностью *внутреннего* и *внешнего* в кантовской философии, отметим что православный мыслитель выступает лишь против возможного агностицизма и отрыва *свойств* от *сущности*. Этим он утверждает возможность познания сущности, хотя и не исчерпывающим, а только «**некоторым образом**», что, впрочем, не было чуждо и самому Канту, поскольку понятие «явление» в критической философии не лишено глубинного измерения и распространяется Кантом на область законов классической механики, не редуцируемых к области чувственно воспринимаемого мира[1].

«Но что есть познать Бога?» - вновь вопрошает Платон в одном из своих последних «Слов» 1805 г., развивая гносеологическую тему в богословском контексте. «Познать траву, дерево, и последнейшую тварь, в ея существе, и по ея свойствам, - продолжает он, - не только есть трудно, но и едва ли возможно. Величайшие, какие были в свете мудрецы, едва ли какую-либо вещь познали в той точности, как она познана быть может так, чтоб уже об ней ничего более узнать было не можно. Так что же сказать о Боге, о сем безначальном и бесконечном, и вездесущем и присносущном существе? Обще все признают, что Бог есть непостижим» (XX, 292-293). «Ни Платон, ни Сократ, ни Аристотель, ни прочие все философы, - продолжает русский религиозный мыслитель, - совершеннаго о Боге познания не имели» (Там же. -293). Проблема познания

---

[1] См.: *Есюков А.И.* Символическое познание в философии Канта // Актуальные проблемы современной науки и практики: Сборник научных трудов. Вып.1. - Северодвинск: Изд-во Севмашвтуза, 1996.- С.17. Даже ньютоновскую картину мира Кант называет примером «эмпирического применения рассудка»! См.: Кант Им. Соч.: В 6 т. - М.,1964.- Т.3. -С.312.

сущности (Бога и мира) формулируется здесь, на первый взгляд, антиномически: сущность *непознаваема* и *познаваема*. Однако уточнение антитезиса - сущность познаваема «только некоторым образом» - переводит «антиномию» в разряд разрешаемого противоречия. С логической точки зрения, истинность антитезиса имплицирует ложность тезиса. Поэтому Платон и утверждает, что в природе человеческой, «оставлены некоторые способности к познанию Бога» (Там же. - С.294). Добавим: и к познанию мира. Православный мыслитель не приемлет агностицизм, хотя хорошо понимает, что в гносеологическом отношении реальное противоречие в познании сущности всегда сохраняется. Не случайно, он постоянно цитирует Августина: «Господи! ... во всех вещах Ты, однако не заключен в них; Ты кроме всех вещей, однако не выключен из них» (VIII, 177). Здесь предел «богословии естественной», манифестирующий ограниченность «естественного света разума» в его стремлении познать сущность трансцендентного Абсолюта. Именно поэтому Платон, как и другие православные иерархи, ставит проблему взаимодополнительности разума и веры, отстаивает необходимость «верующего разума» для «обличения (выявления качеств. – А.Е.) вещей невидимых» (XIX, 214,34). Здесь и граница, отделяющая философию и «богословие естественное» от богословия, основывающегося на Откровении , а не на отвлеченной идее Божества. Стремление «русского Платона» преодолеть эту границу и соединить разум и веру в концепции символического познания. является свидетельством глубины его философского мышления.

В сочинениях архиепископа Рязанского Феофилакта (Русанова Ф.Г., 1765-1821) находим поучительный и еще объективно не оцененный в историко-философской литературе опыт осмысления проблем границ теоретического познания и соотношения чувственного опыта и рационального мышления. В условиях нарастания мистических умонастроений в царствование Александра I и широкого распространения новой волны интереса к масонству, ясновидению и

пророчествам сочинения выпускника С.-Петербургской семинарии сыграли, на мой взгляд, роль, подобную кантовской работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1766). Исследователи истории духовного образования и литературы в России И.А.Чистович и Филарет (Гумилевский) обвинили Феофилакта в приверженности грубому «кондильяковскому» сенсуализму [1]. Впрочем, уже в 1813 г. ректор С.-Петербургской Академии, будущий митрополит Московский Филарет (Дроздов) обличил Феофилакта в «пантеизме» и «натурализме»! [2]. Г.Шпет в «Очерке развития русской философии» квалифицировал воззрения Феофилакта «как яркий показатель ...философского невегласия» и назвал его среди тех, кто способствовал удалению из Духовной академии «склонного к кантианству»(!?) И.Фесслера, добавив при этом, что «наши материалистические нигилисты позднейшего времени могли бы считать архиеп. Феофилакта своим предтечею» (!?) [3]. Если Шпет писал о неприятии Феофилактом кантианства косвенно, через отстранение от преподавания в Православном Духовном учебном заведении экс-католика, протестанта и масона Фесслера, то З.А.Каменский прямо называет Феофилакта среди «первых критиков» философии Канта в России [4].

Изучение работ Феофилакта (Русанова) показывает, что он был, возможно, одним из первых русских мыслителей, кто понял смысл кантовской гносеологических установок на преодоление односторонностей эмпиризма и рационализма, выявление «границ» теоретического мышления и деонтологиза-

---

1 См.: *Чистович И.А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущаго столетия. Комиссия Духовных Училищ. – СПб., 1894. – С.51; *Филарет (Гумилевский).* Обзор русской духовной литературы: В 2 кн. Изд.3. – СПб., 1884. – С.428. Здесь Филарет прямо пишет об «узком кондильяковском уме» Феофилакта (Русанова).

2 См.: *[Филарет (Дроздов)].*О книге: Естетическия рассуждения г. Ансильйона. – СПб.: В тип. Ф.Дрехслера, 1813. – С.6.

3 *Шпет Г.* Сочинения. – М.,1989. – С.171, 43.

4 *Каменский З.А.* Кант в России (конец XVIII – первая четверть XIX в.) // Философия Канта и современность – М.,1974. – С.319. В более ранней работе этого автора воззрения Феофилакта (Русанова) в его полемике с Филаретом (Дроздовым) по поводу издания сб. работ Ансильйона так же оцениваются как «пантеизм. См.: *Каменский З.А.* Философские идеи русского просвещения (деистическо-материалистическая школа). – М., 1971. – С.195-196, 292, 335).

цию логического.

Уже в «Поучительных словах» 1800-1804 гг. Феофилакт ставит и обсуждает проблему «границ разума» в контексте критики «мечтательного идеализма» и заземленного материализма. В одном из «Слов» 1800 года он отмечает, что «Христианин-философ знает свои границы, и потому не будет ни удерживать свой разум, ни простирать его слишком далеко. Пагубно, как слишком не доверять ему, так и слишком верить» [1]. Через год Феофилакт возвращается к этой теме. «Небесная мудрость, - согласно ему, - требует, чтоб опасное и мечтательное различали мы от полезного и истинного. Любители истины! Вам позволено украшать разум новыми мыслями и открытиями; чрез сие укрепляются, расширяются силы душевныя: но содержите его в пределах, промыслом и природою поставленных, за которыми он не токмо претыкается, но и вовсе слепотствует» [2].

В «Словах» и переводах 1804-1805 гг. идея «пределов разума» обсуждается Феофилактом в связи с критикой односторонних ориентаций разума либо на «вкус к очевидности», либо на «мечтательные умствования». В «Слове» от 12 марта 1804 года, произнесенном в г. Калуге, проповедник выступает против тех, кто «вольномыслие считает как бы за вывеску учености», кто забавляется «сею нелепою мыслию, что все то, что не имеет очевидности, как например, дважды два четыре, не достойно его внимания, и может занимать одних скудоумных людей. Вкус к очевидности не совместим с Христианством...» [3]. Феофилакт считает «злоупотреблением философией» мнения «лжемудров», утверждающих, что «кроме вещества нет ничего в природе», и что «человек не больше как машина»[4].

[1] *Феофилакт (Русанов).* Поучительные слова и речи, сочиненныя и проповеданныя в разных местах синодальным членом, преосвященнейшим Феофилактом, архиепископом Рязанским и Зарайским: В 2 частях. Изд.2. – Часть 1. М.: В Синод. тип., 1809. – С.32.
[2] Там же. – С.63.
[3] Там же. – С.118-119.
[4] Там же. – С.126-127.

В «Предуведомлении» к своему переводу Боэция Феофилакт говорит и о другой крайности как злоупотреблении философией. Аристотель и Платон, утверждает он, «говорили языком невразумительным, почти все **терялись в бездне умозрений своих. Разум их, прервавши все сношения с веществом, парил к странам отвлечений**, и обыкши скаком пробегать безмерныя разстояния, своею глубокомысленностию, кажется, больше желал изумить человечество, нежели просветить» [1]. Таким образом, к 1804-1805 годам у Феофилакта (Русанова) сформировалась мысль о необходимости соблюдения «границ разума». Зло существует, пишет он, «не в самом просвещении, но в приложении онаго...Ни слишком выхваляя, ни чрезмерно унижая разум, поставим его на **сродном ему месте**... Философия, которая есть не другое что, как изыскание истины, весьма достойное занятие человека» [2].

В письме от 5 сентября 1804 г. к М.М.Сперанскому, товарищу по совместной учебе в Александро-Невской семинарии, Феофилакт вновь обращается к проблеме рационального обоснования веры и границ выхода к сверхчувственному миру. «Мы уже не в те времена живем, - пишет он, - когда довольно было сказать: не испытуй, но веруй. И против воли нашей начнут испытывать, и тогда боязливое молчание наше возвысит их (деистов. – А.Е.) торжество, уменьшит число верующих» [3]. В этом же письме Калужский епископ просит своего столичного друга прислать ему «духовныя сочинения г. Фенелона и Еккартгаузена», которые послужат для него «ключом к уразумению сих вещей столь высокого разряда». Но уже через два месяца в письме М.М.Сперанскому 16.XI.1804 г. Феофилакт пишет, что ощущает в своей душе нечто, его с Фенелоном разделяющее. «Мне кажется, - отмечает он, - что **никогда не**

---

[1] Аниция Манлия Торквата Северина Боэция утешение философское. Пер.с лат. яз. Корпуса Чужестранных Единоверцев Учителем Закона Иеромонахом Феофилактом. – СПб.,1794. – С.II. Выделено мною. – А.Е.

[2] *Феофилакт (Русанов). Феофилакт (Русанов).* Поучительные слова и речи...Часть 1. - М., 1809. – С.126. . Выделено мною. – А.Е.

[3] В память графа Михаила Михайловича Сперанского. 1772-1872. В 2 частях. – С.Петербург: Изд. Имп. Публ. библиотеки, 1872. – Часть 2. – С.371.

должно ходить по крайностям, а духовные сочинения г. Фенелона всеместно почти отзываются чрезвычайностию... г. Фенелон, как я замечаю, в восторге своея набожности силится упразднить все действия природы нашей, восстановить с Божеством сообщение, каковое имел первый человек до грехопадения, словом, свести рай на землю...**Царство Божие внутрь нас есть**. Справедливо: но оно есть **только путь или преддверие, а не предел и не царствование со Христом»** [1].

В контексте нашей темы это означает, что Феофилакт приходит к мысли о невозможности интуитивного постижения всеобщего: разум сам по себе не способен навести мост в чувственно не воспринимаемый мир. Здесь начало мировоззренческого разрыва епископа Калужского как с М.Сперанским, так и с Филаретом (Дроздовым), высоко ценившими сочинения Фенелона. Ровно через год Феофилакт напишет увлеченному масонством Сперанскому: «Мне кажется, вы слишком много приписываете разуму, давая ему право поддерживать и подкреплять веру» [2]. Здесь речь идет о неприятии пути мистического слияния с Божеством через индивидуальную активность человека без обращения к Благодати. Идее «Человеко-бога» Феофилакт противопоставляет идеал Богочеловека. На философском же языке епископ Калужский выступает против возможности познания трансцендентной реальности силами «чистого разума». Подобно кантовскому развенчанию «грез духовидца» Сведенборга, Феофилакт Русанов как земляк М.В.Ломоносова разворачивает философскую критику отечественных почитателей мистицизма с их горделивыми претензиями на непосредственное усмотрение истины. Исследователь жизни и творчества Феофилакта (Русанова) А.Ельчуков был глубоко прав, когда писал, что «положительная натура Феофилакта имела слишком много здравого смысла для того,

---

[1] Там же. – С.382. Выделено мною. – А.Е.
[2] Там же. – С.386.

чтобы увлекаться тонкостями мистицизма» [1].

В том же письме М.Сперанскому от 16. XI. 1805 г. Феофилакт критикует блуждания разума «в мире призраков», приводя онтологические и гносеологические аргументы. Во-первых, мир представляется ему совокупностью взаимосвязанных и причинно обусловленных явлений. «Несколько явлений, между коими открыта известная связь, - пишет он, - составляют одну систему. Несколько систем составляют мир» [2]. Во-вторых, разум понимается им как «способность видеть связь между явлениями (phenomena), или, лучше сказать, видеть между ими единство», причем явления, подчеркивает Феофилакт, «представляются разуму чрез чувства; следовательно сколько есть и может быть организаций чувств, столько есть и может быть миров»[3]. Разум в единстве с «внешними чувствами» строит «**физический мир**», а через «внутреннее чувство» – «**духовный мир**».

На основе этих допущений Феофилакт различает «**разум мира физического**» и «**разум мира духовного**» с присущими им «логикой разума» и «логикой веры». Здесь лишь отметим, что «логика разума» связана с многообразием чувственных восприятий и ограничивается ими в своем применении к познанию мира. «Доколе разум держится своего мира, мира сообразного той организации, в коей он поставлен, - разъясняет отечественный философ, - дотоле он умствует и заключает справедливо: ибо общее выражение всех его умствований и заключений не далее простирается как только сознать исторически, что между двумя данными явлениями представляется ему известное сходство»[4]. Влияние кантовской философии выступает здесь не только на уровне понятийном, но и в проблемном плане. «Разум мира физического»

---

[1] *Ельчуков А.* Феофилакт Русанов, знаменитый русский иерарх эпохи императора Александра I // Труды Киевской духовной Академии. – Киев, 1905. – Кн.IX (сентябрь). – С.45.

[2] В память графа Михаила Михайловича Сперанского. 1772-1872. В 2 частях. – С.Петербург: Изд. Имп. Публ. библиотеки, 1872. – Часть 2. –С. 386.

[3] Там же.

[4] Там же. – С.386-387.

есть «теоретический разум» на уровне «рассудка», а «разум мира духовного» – это «практический разум» Канта, хотя и в модифицированном виде, поскольку «логика веры» у Феофилакта имеет иные, как он пишет, «методы» бесконечного восхождения к трансцендентному Абсолюту – Богу («крест жизни», молитва и др.).

Различие двух видов «разума» отчетливо осознается Феофилактом. «Разум физический, - пишет он, - не должен быть прилагаем к миру духовному. **Тот и другой разум есть одна и та же способность души примечать явления, но способность устремленная в две стороны, весьма между собою различныя**»[1]. Как только «разум» перенесет «понятия одного мира, или одной организации ... к другому миру, как скоро, например, свои понятия о теле, о пространстве, о силе, о истине, перенесет он к понятию ангелов, к понятию Самаго Бога, **он будет в заблуждении**: ибо тогда одно явление, ему известное, будет он сравнивать с другим, вовсе неизвестным, и по своей организации будет судить о других, о коих и понятия иметь не можно»[2].

Особенно необходимо отметить тот факт, что Феофилакт (Русанов) не только воспроизводит кантовскую логику символического познания и критики антропоморфизма, но и осознанно, вслед за Кантом, ***деонтологизирует логическое.*** «Что же будет тогда, - задает философ кантовский вопрос, - когда он (разум. – А.Е.) свои понятия относительныя назовет общими, совершенными, когда скажет: пространство есть свойство тел, потому что так они мне представляются; время есть принадлежность всякого движения, потому что движение я измеряю скоростью и временем. Тогда все пределы вещей смешаются, ***тогда явления признаются самыми вещами***, и разум подобен будет тому слепому, который цветы хотел изъяснить звуками; и вот, мне кажется, состояние

---

[1] Там же. – С.388. Выделено мною. – А.Е.
[2] Там же. – С.387.

состояние нашей философии»[1]. Перед нами, по-видимому, первый пример теоретического преодоления традиции вольфовского философствования в отечественной культуре конца XVIII – начала XIX века. Интересно отметить и то, что Феофилакт, вслед за Кантом, устанавливает приоритет «духовного (практического. – А.Е.) разума» в отношении «физического (теоретического. – А.Е.) разума»! «Второе правило» метода «разума нашего духовного» , пишет он в этом же письме, есть «отвержение разума физического, отлучение его от истин, силу и права его превышающих»[2]. Нарушение этого правила теоретическим разумом и выход его в сферу сверхчувственного знания приводит умствователя к «блужданию в мире призраков»[3].

Кант в «Грезах духовидца…» (1766) писал против «сновидцев ума», что «наглядного познания *иного* мира можно достигнуть здесь, не иначе как лишившись части того разумения, которое необходимо для познания *здешнего* мира» [4]. Феофилакт в «Слове На новый 1805 год» заметил, что «Царство Божие должно быть в нашем **разуме**…» [5]. Выдвижение разума на первый план весьма характерно для здравомыслящего русского богослова. Различием «мира» как реальности вне человека и всегда относительной системы знаний об этом мире философ фиксирует реальный и очевидный сегодня факт сохранения принципиального разграничения «между предметом и знанием о нём, реальным объектом и его субъективным, идеальным образом, а также невозможности непосредственного и полного превращения первого во второе» [6].

Только в контексте проведенного выше анализа гносеологических воззрений Феофилакта (Русанова) становится понятной глубина его возражений

---

[1] Там же. – С.387. Выделено мною. – А.Е.
[2] Там же. – С.388.
[3] Там же. – С.389.
[4] *Кант И.* Сочинения в шести томах. – М.,1964. – Т.2. – С.320.
[5] *Феофилакт (Русанов)..* Поучительные слова и речи…Часть 1. - М., 1809. – С.144.
[6] *Жучков В.А.* Становление диалектики как теории деятельности в философии Канта // Философия Канта. Современные исследования и дискуссии. К 200-летию «Критики чистого разума». – И.,1983. – С.28.

на конспект философии, представленный Фесслером в «Комиссию духовных училищ» (1810) для предоставления ему права читать лекции по философии в Санкт-Петербургской Духовной Академии [1].

Среди замечаний Феофилакта, относящихся к нашей теме, выделим только основные. **Во-первых**, отмечает он, философия Фесслера, «миновав естественный ход познаний человеческих, странным образом производит начало оных от разума, *независимо от чувств…* Опыт доказывает, что человек ничего не знает и знать не может без самочувствования и без ощущения впечатлений извне… Врожденная первоначальная идея есть произвольное положение, котораго Фесслер доказать не может…Фесслер для непосредственной деятельности разума назначает мир невидимый» [2]. **Во-вторых,** пишет Феофилакт, «о врожденных идеях он (Фесслер. – А.Е.) судит совершенно ложно, почитая их деятельными и живыми способностями души, *действующими независимо от чувств*, что опровергается самим опытом» (курсив мой. – А.Е.). Г.Шпет примитивизирует оба замечания, сводя их к сенсуалистическому аргументу и отрицанию врожденных идей [3]. Феофилакт не критикует «разум» и «врожденные идеи» как таковые и не сводит источник познания к опыту, он критикует лишь разум, отрываемый от чувств, и врожденные идеи, порождающее предметное знание независимо от чувственного опыта. Таким образом, критика Феофилактом фесслеровского теософического умствования развивается вполне в русле кантовской философии. **В-третьих,** Феофилакт замечает, что «Фесслер для непосредственной деятельности разума назначает мир невидимый…, рассматриваемая философия уничтожает предметную вещественность и явно выдает себя за идеалистическую. По ея началам мыслить

---

[1] Возражения Феофилакта (Русанова) на конспект Фесслера по философии были опубликованы И.А.Чистовичем. См.: *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. – СПб.,1857. – С.197-198. На стр. 193 – 196 излагаются взгляды Фесслера на природу философского знания.

[2] Цитир. по: *Чистович И.А.* Указ. соч. – С.197.

[3] См.: *Шпет Г.* Очерк развития русской философии // Сочинения. – М.,1989. – С171.

и существовать суть однозначительные термины и потому существует только то, что внутренно сознает себя мыслящим; а предметы, извне на нас действующие, не имеют даже и условной вещественности, то есть суть не иное что, как призраки» [1]. Это замечание Шпет квалифицирует как типичное для «материалистических нигилистов позднейшего времени»! [2]. Лучше сказать, что здесь выражена свойственная русской философии традиция реализма – «рационализма, соображаемого с опытом» – и неприятие «односторонности идеализма», что было отмечено первым отечественным историком русской философии Гавриилом (Воскресенским) в 1840 г.[3]. Наконец, **в-четвертых**, Феофилакт предлагает различать математическое и философское познание. «Философ, - пишет он вслед за Кантом, - идет совершенно различным путем, нежели геометр: сей трудится над предметами собственного творения и нимало не заботится, существуют или нет в природе начертываемыя им фигуры и тела; напротив того философ одолжается отыскивать, что есть в самом деле. **Предметная вещественность и истина есть цель трудов его и конец исследований»** [4].

Как видим, замечания Феофилакта (Русанова) были направлены против теософского учения о возможности непосредственного созерцания Божества, которое было лишь внешне выражено в терминах кантовской философии, но глубоко противоречило ее сути. А.Ельчуков был прав, отмечая, что все мнения М.М.Сперанского и И.А.Чистовича «об увлечении преосвященного (Феофилакта. – А.Е.) крайностями сенсуализма едва ли справедливы»[5]. Феофилакт, продолжал он, «старался провести тот… совершенно правильный взгляд на познание, по которому в последнем должны иметь, наряду с априорными источ-

---

[1] Цитир по: *Чистович И.А.* Указ. соч. – С.198.
[2] *Шпет Г.* Указ. соч. – С. 171.
[3] *Гавриил (Воскресенский).* История русской философии… - Казань, 1840. – С.4-5, 19.
[4] Цитир. по: *Чистович И.А.* Указ. соч. – С.198. Выделено мною. – А.Е.
[5] *Ельчуков А.* . Феофилакт Русанов, знаменитый русский иерарх эпохи императора Александра I // Труды Киевской духовной Академии. – Киев, 1905. – Кн.IX (сентябрь). – С.50.

никами, равное, если не большее, значение естественный факт и опыт» [1].

Полемика Феофилакта (Русанова) с ректором С.-Петербургской Духовной Академии Филаретом (Дроздовым) в 1813 году по поводу перевода работ прусского министра иностранных дел, богослова и философа Иоганна Фридриха Ансильона, выполненного студентами Академии под руководством Феофилакта для учебных целей,[2] так же велась в русле обвинений (косвенных) Феофилакта в пантеизме, неразличении «идеи Бога» и самого Божества, о понятии бесконечности, о соотношении необходимости и свободы в природе и обществе и др. Филарет, поддерживаемый могущественным Президентом С.-Петербургского Библейского Общества кн. А.Н.Голициным, сделал 19 критических замечаний к тексту перевода. Филарет выписывает из работы Ансильйона высказывание на стр.3: «Совокупность представлений, или лучше, всех бытия и существа, вне меня находящиеся, и от меня не зависящие, словом, вселенная, заключающая все, есть бесконечное» и отмечает: «из всех бытий и существ вне меня находящихся бесконечное в смысле существенном есть один Бог, а прочие существа... принадлежат к понятию конечного». Далее он добавляет, что «Положение: вселенная, заключающая все, есть бесконечное... может быть принято в обыкновенном *существенном* смысле, и в таком случае отзывается ***пантеизмом*** или даже ***натурализмом*** (Курсив авт.; выделено мною.- А.Е.) [3]. Феофилакт отвечает:«Никто не оспаривает, что бесконечное в собственном смысле есть один Бог» и добавляет: «Философы двояко определяют Вселенную, рассматривая Творца с тварями, или совокупно, или отдельно. В первом случае она действительно бесконечна, ибо предполагается в ней Творец – *истинное*

---

[1] Там же. – С.51.

[2] *(Ансильйон И.Ф.).* Естетическия рассуждения г. Ансильона, члена Королевской Академии Наук в Пруссии / Перев. с фр. языка г.г. студентами Санктпетербургской Духовной Академии в пользу любителей прекрасного и высокого, под руководством Синодального члена, Преосвященного Феофилакта, Архиеп. Рязанского. – СПб.: В Тип. И Иоаннесова, 1813. – 255 с. Перевод включал 7 работ Ансильйона.

[3] *[Филарет (Дроздов)].* О книге: Естетическия рассуждения г. Ансильйона. – СПб.: В тип. Ф.Дрехслера, 1813. – С.5, 6.

бесконечное; во втором она нарицается *неопределенным (курсив авт. – А.Е.)* [1]. Феофилакт, как видим, напоминает Филарету о традиции разделения природы на «творящую» и «сотворенную» и легко отводит обвинения в пантеизме и натурализме. При этом он остроумно добавляет, что если Бог рассматривается вместе с вселенной, то здесь есть «бесконечное» (Бог) и, следовательно, «нет пантеизма», т.к. «Пантеисты силятся доказать, что кроме Бога нет ничего; а натуралисты говорят, что нет ничего кроме вещества (materia)»[2].

В переводе Ансильйона проводилось различение «ложной» и «истинной таинственности». Первая называлась следствием «смешанных понятий», а вторая – «соединением с чувствием бесконечного и не допущением смешанных понятий» [3]. Филарет выделяет мысль Ансильйона о невозможности рационального обоснования догмата Троичности Бога и возражает: «Что думает он (автор) о той таинственности, которая решительно приемлет и утверждает превосходящие сферу нашего разума таинства единаго Бога в Троице, искупления и проч. ?» [4]. На аргумент «от Откровения» Феофилакт отвечает, что «Таинство единаго Бога в Троице, искупления и прочия таинства и догматы веры принадлежат к Богословии, а не к Естетике, которая не должна… входить в разбирательство того, что превосходит сферу человеческого разума»[5]. Эта мысль подкрепляется им и аргументом философским. «Истинная таинственность, - пишет он, - есть двоякая: Философская и Богословская. Последняя принадлежит к Богословии Откровенной, а первая – к естественной» [6]. Впрочем, и в переводе Ансильйона утверждалось, что «истинная таинственность… снискивает положительные знания всего того, что может быть познано; она не утверждает и

---

[1] *Феофилакт (Русанов).* Опровержение примечаний на книгу Ансильйона под заглавием Естетическия рассуждения. – СПб.: В тип. И.Иоаннесова, 1813. – С.6.
[2] Там же. – С.8.
[3] См.: *Ансильйон И.Ф.* Указ соч. – С. 37.
[4] См.: *Филарет (Дроздов).* Указ. соч. – С.11.
[5] *Феофилакт (Русанов).* Указ. соч. – С.16.
[6] Там же. – С.17.

не отрицает того, что превосходит сферу нашего разума» [1]. Феофилакт разворачивает свой контраргумент против Филарета именно в этом ключе. «Естественная Богословия, - утверждает он, - в познании Творца руководствуется созерцанием тварей, ибо не возможны для ней непосредственные сообщения с бесконечным. И потому любит созерцать существа конечные, как единственное средство к познанию бесконечного. Пред бесконечным благоговеет и безмолвствует… но не дерзает изрещи об нем, равно как и о невещественном мире, ничего такого, чего разум не может заключать из созерцания зримой природы. Она рассуждает и о духах и о будущей жизни, и о мире невидимом и о творце онаго; но всегда утверждаясь на началах философии» [2].

Цензура прервала обсуждение важных мировоззренческих проблем. Феофилакт был удален сначала в Рязанскую епархию, а затем – на Кавказ. Философско-богословский диалог превратился в богословские монологи Филарета, предложившего в 1814 г. проект реформирования богословских наук. Изложение системы богословских наук предваряется исключением «Естественного Богословия (Theologia Naturalis)» из состава Богословских дисциплин на том основании, что, **во-первых**, «сия часть получила уже свое непременное место в круге наук философских», а **во-вторых,** «поелику обыкновенный свет естественнаго познания о Боге, при вышнем свете Откровения, есть токмо светильник при солнце» [3]. Весьма показательно, что Филарет предлагает «заимствовать образцы вероисповедания» в «Православном *исповедании* Петра Могилы», начинающего с Веры, а не в «Православном *учении*» митрополита Платона, начинающего с рациональной аргументации «Бо-

---

[1] *Ансильйон*. Указ. соч. – С.38.
[2] *Феофилакт (Русанов)*. Указ. соч. – С.18.
[3] *[Филарет (Дроздов)]*. Обозрение Богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах / Напечатано по определению Комиссии Духовных Училищ. – [СПб.]: В Тип. И.Иоаннесова, 1814. – С.3, 4.

гословии естественной»! [1].

Поскольку Филарет выводит на первый план *Веру*, то первое место в его системе богословских наук занимает теологическая герменевтика - «**Богословие Толковательное**», составленное по трудам Буддея и Рамбахия [2]. Здесь наряду с процедурами интеллектуального очищения и прояснения формулируются правила экспликации принятых на веру христианских *пред-убеждений*. На втором месте - «**Богословие созерцательное**», включающее (1) «Богословие Отрешенное (Theologia absoluta)», имеющее предметом «***созерцание Бога и свойств его в собственном Его существе***» ; (2) «Богословие относительное (Theologia relativa)», включающее «Богословское мирословие (Cosmologia Theologica)», «Богословское духословие (Pneumatologia Theologica)» и «Богословское человекословие (Anthropologia Theologica); на третьем месте – «Богословие деятельное», включающее «Этику (Ethica Theologica)» и др.[3].

Не трудно заметить, что система «Богословских наук» выстроена Филаретом по шаблону «Метафизики» Х.Вольфа и Х.Баумейстера, но с радикальной антирационалистической спиритуализацией онтологии, космологии, пневматологии и этики. Произошло как бы отрицание отрицания «Богословии естественной»! Там, где Макарию (Петровичу), Платону (Левшину), Аполлосу (Байбакову) и Феофилакту (Русанову) виделся ноуменальный мрак «вещей самих по себе» и невозможность их исчерпывающего познания, Филарету (Дроздову) сияет свет Истины Откровения! Происходит радикальная переориентация мысли, сдвиг из сферы философско-богословского знания в область теософско-богословских «видений» и непосредственного «усмотрения Истины», ибо «основное познавательное начало» и предмет «Богословия Отрешенного», согласно Филарету, состоит в «**созерцании Бога и свойств его в**

---

[1] Там же. – С.4, 7.
[2] Там же. – С.24-27.
[3] Там же. – С.29-34. Выделено мною. – А.Е.

собственном Его существе» [1]. «Не видно книги, - сожалеет будущий митрополит, - в которой бы истины созерцательного Богословия изложены были в порядке и пределах здесь предначертанных: и потому желать надобно, чтобы она была сочинена» [2]. Через сто лет в России появилось непереплываемое море книг, утопляющих философскую рациональность в созерцаниях сверхразумной веры и интуициях внеразумного бытия. Основное гносеологическое значение русского рационального богословия второй половины XVIII – начала XIX века, возможно, и состояло в стремлении противостоять мистическим началам «свободной теософии»? Но в любом случае следует признать, что гносеологическая полемика Феофилакта (Русанова) с М.Сперанским, И.Фесслером и Филаретом (Дроздовым) в 1804-1813 годах обозначила ту грань за которой начинается обособленное развитие православной религиозно-философской и богословской мысли.

Проведенный анализ позволяет утверждать, что (1) гносеологические воззрения представителей православной философско-богословской мысли обнаруживают тесную взаимосвязь с онтологическими представлениями. Ориентация на высший иерархический уровень бытия имплицирует большую значимость вида познания, выводящего к постижению трансцендентного Абсолюта – Бога, хотя в рациональном богословии отсутствует установка на непризнание научного познания материального мира. Богословская мысль века Просвещения характеризуется обостренным вниманием к нормам научной аргументации и установкой на синтез знания и веры. Познание понимается как цельный процесс, собирающий воедино все способности человека. Познавательное отношение человека к миру сопрягается с нравственным и эстетическим Философия оказывается посредником между Откровенным Богословием и всем многообразием проявлений разумно-неразумной жизни

---

[1] Там же. – С.29. Выделено мною. – А.Е.
[2] Там же. – С.34.

человека. «Истинная философия» выступает не одним из направлений философии, а интегратором всей духовной и психо-ментальной жизни человека и высшей формой жизненного разумения.

(2) В сочинениях церковных иерархов второй половины XVIII – начала XIX века содержится многоаспектное осмысление теоретико-познавательных проблем, выводящее в ряде моментов не только на святоотеческую традицию, но и на гносеологические и естественнонаучные концепции Нового времени. При этом православные мыслители ориентируются на объединение знания и веры, науки и «Богословии естественной». Противопоставляя «истинную мудрость» «школьной философии», они стремятся встроить мышление в жизнь веры, а веру обосновать рационально. В гносеологических воззрениях представителей философско-богословской мысли обнаруживается немало точек соприкосновения с теорией познания, разрабатывавшейся в отечественной философской мысли этого периода. А в ряде моментов гносеологическая философско-богословская рефлексия демонстрирует более глубокий уровень осмысления теоретико-познавательных тем. К их числу следует отнести представления о многообразии причинных связей, идеи деонтологизации логического, концепцию знаков и символического познания, критику сведения субъекта познания к чисто гносеологическому субъекту и включение познавательного аспекта в более широкий контекст духовно-нравственных ориентаций человека, не редуцируемых к иному и более фундаментальному уровню.

(3) Реальный мир, в понимании представителей православной философско-богословской мысли, не лишён глубинной перспективы. Они вполне верно утверждают неисчерпаемость познания мира и возможность его постижения. То, что внутренне присуще материи, православные мыслители стремятся искать во всех произведенных ею действиях, которые воздействуют на внешние чувства. В различии «вещи самой по себе» и «явления», а также в непознаваемости этой

«вещи самой по себе» фиксируется реальный факт сохранения принципиального различия между предметом и знанием о нём, реальным объектом и его субъективным, идеальным образом, невозможности непосредственного и полного превращения первого во второе. Символическое познание играет при этом роль своеобразного ограничителя агностицизма, значительно расширяя сферу познания за счёт использования аналогий.

Намеченная православными мыслителями идея связи знания и веры, ума и сердца, поиск глубинных основ конституирования и смыслополагания человека станут определяющими мотивами христианской философии с ее обостренным вниманием к проблемам онтологии человеческой субъективности и вопросам самопознания.

ГЛАВА 3. КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII – НАЧАЛА XIX ВЕКА

3.1. Учение о природе, составе и состояниях человека.

Проблема человека, его сущности и места в мире находится в центре внимания русской философской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. Осмысление антропологической темы в отечественной культуре шло в различных направлениях. По характеру истолкования уникальности феномена человека в многообразии философских подходов, присущих европейскому Новому времени, обнаруживаются различные доминирующие установки: **теоцентризм** (человек – творение по образу и подобию Божию), **натурализм** (человек – часть природы: «человек – растение», «человек – машина»), **социоцентризм** (человек – часть общества и продукт воспитания) и **антропоцентризм** (человек сам выступает в качестве собственной порождающей основы). В отечественной философской культуре второй половины XVIII века выделенные установки не существовали в чистом виде и часто совмещались в мировоззрении одного мыслителя. Так, например, в философско-богословской литературе данного периода теоантропоцентризм вполне сочетался с социоцентризмом как в рациональном богословии, так и в христианской философии Тихона Задонского. Тем не менее выделение названных установок в «чистом» виде имеет смысл для анализа соответствий и расхождений в развертывании антропологической темы представителями различных традиций понимания человека.

В русской историко-философской науке есть ряд работ с анализом проблемы человека в философских воззрениях просветителей и масонов [1]. Тем

---

[1] *Щипанов И.Я.* Философия русского Просвещения. Вторая половина XVIII в. – М., 1971; *Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения. – М.,1971; *Болдырев А.И.* Проблема человека в русской философии XVIII в. – М.,1986; *Шкуринов П.С.* А.Н.Радищев: Философия человека. – М.,1988; *Аржанухин С.В.* Философские взгляды русского масонства.- Екатеринбург, 1995; Он же. - Философские и общественно-политические взгляды русских масонов второй половины XVIII – первой четверти XIX вв. – Екатеринбург, 1996; *Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. – СПб.: Алетейя, 1996; *Гаврюшин Н.К.* Самопознание как таинство. Заметки о русской религиозной антропологии //Вопросы философии. – 1996. - №5. - С.140-162. Интересные наблюдения содержатся в работах историков литературы. См.: *Бухаркин П.Е.*

не менее в отечественной литературе нет еще работ, в которых бы давался целостный анализ антропологических концепций второй половины XVIII – начала XIX века, основывающийся на систематическом изучении богословских текстов.

Антропологические воззрения рассматриваются с привлечением сочинений представителей рационального и аскетического богословия. Среди основных первоисточников «Догматическая Богословия...» и «Слово 6. О человеке» Макария (Петровича); «Поучительные слова...» Платона (Левшина); «Вера, надежда и любовь, учения богословского состав», «Евгеонит...», «Кто есть истинный друг?», «Натура и благодать, или Некоторые существенные разнствия между чувствованиями натурального человека и человека духовного в рассуждении вечного спасения» Аполлоса (Байбакова); «Слова» Гавриила (Петрова); «Проповеди» Дамаскина (Семенова-Руднева); «Изображение ветхаго, внешняго, плотскаго и новаго, внутренняго, духовнаго человека: В 2 ч.» Михаила (Десницкого); «Поучительные слова и речи...» Феофилакта (Русанова); «Плоть и дух», «О истинном христианстве» и «Сокровище духовное, от мира собираемое» Тихона Задонского и др.

Основные и наиболее существенные черты антропологических воззрений в православной философско-богословской литературе рассматриваемого периода содержатся в учениях о (1) природе, (2) составе и (3) состояниях человека.

(1) ***Учение о природе человека*** рассматривается представителями русской философско-богословской мысли в контексте догматов *творения, грехопадения, воскресения и спасения*, а также в перспективе *богоуподобления* - преодоления инаковости души и тела. Человек раскрывается в православной антропологии как творение, образ и подобие Бога, как пересечение онтологических противоречий ноуменального и эмпирического планов своего существования. Все его бытие осмысливается в просвете между двумя онтологическими пределами – творением и обожением. Согласно православной

Православная Церковь и русская литература в XVIII – XIX веках. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996; *Николаев Н.И.* Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века. – Архангельск: Изд. Поморского госуниверситета, 1997.

богословской традиции, в творении «по образу» дана метафизическая основа человеческого существования, а в обожении («по подобию») задана его метафизическая перспектива и цель.

В основе антропологической концепции Макария (Петровича), Платона (Левшина), Аполлоса (Байбакова) и др. лежит известное античным мыслителям понятие о человеке как **микрокосмосе** – малом и уменьшенном мире, стоящем как бы на грани двух природ и являющемся связью мира чувственно-воспринимаемого (материального) и сверхчувственного (духовного). «Человек, - пишет Макарий (Петрович) в «Догматической Богословии...», - есть существо из души разумной и тела, расположенного на органы чувственные, состоящее, которому на сей земле, как в собственном доме жить определено»[1]. «В человеке, - продолжает Макарий, - Оба сии существа (тело и душа. – А.Е.) так согласно и дружелюбно соединена, что довольно удивиться не можно. Сея ради причины древность микрокосмом или малым миром называла человека» [2]. Аполлос (Байбаков) в трактате «Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав» также отмечает, что человек «есть существо двухстихийное, частию телесное, частию духовное» [3]. В «Евгеоните» Аполлос разъясняет эту мысль. «Все то, что ни видишь ты удивительного в обширности всея вселенныя, - пишет он, - находишь в самом себе так, как в некотором бесконечных дел Божиих сокращении» [4]. Ректор Троицкой семинарии прямо пишет, что человек есть «малый мир», в телесной природе которого есть *огонь, вода, воздух, земля.* Этим четырем стихиям в человеческом теле ставятся в соответствие четыре темперамента: холерический - огню, сангвинический – воздуху, флегматический – воде, меланхолический - земле [5].

Человек как ***микрокосм*** помещается православными мыслителями в центре

[1] *Макарий (Петрович).* Собрание всех сочинений... : В 3 ч.. – М., 1786. – Т.1. – С.49-50.
[2] Там же. – С.50.
[3] *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав. – М.,1782. – С.44.
[4] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит... - М.,1782. – С.82.
[5] Там же. – С.83, 84. О четырехстихийном составе тела писал Симеон Новый Богослов в гл.23 работы «Другие двадцать пять глав умозрительных и богословских. См.: Симеона Нового Богослова Главы богословские, умозрительные и практические. – М.: Изд-во Зачатьевский монастырь, 1998. – С.80.

мироздания и рассматривается как существо, господствующее над миром. Аполлос (Байбаков) дает красочное описание «антропного принципа» мироощущения: «Вопиет небо: о, человек! Я для твоея пользы двигаюсь и обращаюсь. Вопиет солнце: о, человек! Я тебя согреваю и освещаю, весною украшаю для тебя землю, как Едемский сад...»[1]. Характерной особенностью антропологии русского рационального богословия является также признание тела прекрасным и совершенным творением Бога. У Макария (Петровича) и Аполлоса (Байбакова) находим высокую оценку тела как благого творения. «Прекраснейшие чертоги ея (души. – А.Е.) жилища, - поясняет Аполлос, - есть тело, в котором она обитает, как бы в некотором великолепном храме» [2]. Платоники и стоики утверждали, пишет он в одной из своих философских повестей, «что материя, или вещество телесное есть начало и источник всякого зла и несовершенств» [3]. Манихейскому и гностическому дуализму представители русского рационального богословия противопоставляли идею союза и взаимодействия души и тела как двух различных начал, соединенных природой в одно органическое целое для осуществления нравственных целей жизни. Так, например, Аполлос (Байбаков) вслед за митрополитом Платоном и в соответствии с каппадокийской традицией доказывал, что в самой по себе естественной жизни человека нет ничего дурного, к греху и злу приводит лишь разобщение телесного и духовного начал, а также подчинение духовного телесному[4].

Телесная природа объединяет человека со всем тварным миром и выступает условием реализации всех форм его активности, но тело не признается автономным началом. В рациональном богословии проводится мысль о том, что сходство человека с Богом состоит не «в теле человеческом», а «в душе». Именно «естество души», подчеркивает Макарий (Петрович), включает такие «качества», как *разум, воля, самовластие, бессмертие.* К этим

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Евгеонит... - М., 1782. – С.87.
[2] Там же. – С.85-86.
[3] *Аполлос (Байбаков).* Неразрывный союз двух братьев; повесть из любомудрия почерпнутая. Сочинил... Иеромонах Аполлос. – М.,1780. – С.20.
[4] Там же. – С.13-16.

«качествам» им добавляются *невещественность, простота, неделимость*, а также *разные способности, знания и науки* [1].

Утверждая идею «двухприродности», сопряжения вещественной и духовной субстанций, *тела* и *души* человека, представители рационального богословия вместе с тем отмечают, что все названные выше «качества известной имеют предел, и никак в бесконечность не могут далее поступая пресовершеннейшими статься» [2]. Отсюда следует, что метафизическая основа человеческого существования, целостная по своему истоку и эсхатологической перспективе, всегда включает в себя элементы расколотости, противоречивости, дезинтеграции или принципиально незавершаемой интегрированности. Макарий в связи с этим реалистично замечает: «***междоусобная беспрерывная и жесточайшая брань***... между плотию и духом чрез ***всю нашу продолжается жизнь***» [3]. И все же преподаватель философии, логики и богословия верит в разум человека и присущее ему самовластие, в способность человека к Просвещению, знаниям и наукам. Именно поэтому Макарий в должности ректора Тверской семинарии первым в России читает курс «Догматической Богословии» на русском языке в 1764-1766 годах. Аполлос также постоянно обосновывает в своих повестях ключевую для православной антропологии мысль о том, что в человеке нет никакой духовной или телесной «природы», которая бы могла сама по себе быть злом. Зло начинается лишь с ложного употребления сил и способностей человека, «когда вместо пользы употребляли вещи во зло... Все, что ни есть спасительное, можно во зло употребить» [4]. В другой работе 1782 года философ и богослов пишет, что мы должны ненавидеть «ту свою часть, которая противна основанию любви, т.е. Богу» [5].

Выделение в природе человека вещественной и духовной субстанций ставило вопрос об их взаимосвязи. Для натуроцентристской антропологии

---

[1] См.: *Макарий (Петрович).* Указ. соч. – С.54,24-25,50.
[2] Там же. – С.51.
[3] *Макарий (Петрович).* Слово 6. О человеке // Собр. всех соч.: В 3 т. – М.,1786. – Т.3. – С.82. Курсив и выделено мною. – А.Е.
[4] *Аполлос (Байбаков).* Указ. соч. – С.40-41. Эта мысль станет определяющей в «Письме девятом: Тварь» основной работы Павла Флоренского «Столп и утверждение истины».
[5] *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав. – М.,1782. – С.105.

французских просветителей (Ламетри, Гольбах, Гельвеций) здесь не было проблемы. Человек объявлялся всецело природным существом с телесной организацией, органами чувств и физиологическими потребностями). Модель природы в работе П.Гольбаха «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» (1770) оказывается базой не только для построения разумного общества, но и для объяснения всех духовных феноменов человека. Человеку как «естественному существу» среди других природных тел в механической картине мира отказывалось в праве на свободу воли, на свободное поведение вообще. Душа как духовная субстанция рассматривается здесь как бы в одном ряду с другими телами. Все движения нашей души, писал П.Гольбах, - «обусловлены нашими материальными и физическими органами». Как бы ни рассматривать человека, продолжал философ, «он связан со своей природой и подчинен необходимым и неизменным законам, распространяющимся на все существа... Наша жизнь – это линия, которую мы должны по велению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент» [1]. Жесткий детерминизм с его предопределенностью делал неизбежным любое событие в жизни человека, и, следовательно, не только лишал его свободы, но и снимал с него ответственность за происходящее с ним в любой момент времени. Человек в такой картине мира становился слепым игралищем чуждых ему «природных» сил. Но если жизнь человека уподобляется линии, прочерченной слепой необходимостью, то не упраздняется ли этим различение доброго и злого, высокого и низкого в поступках людей? Интересно отметить, что Гольбах видит обнаруживающееся затруднение. Утверждают, пишет он, будто в этом случае совершающим дурные поступки «нельзя вменять что-либо в вину, будто законы, присуждающие их к наказаниям, несправедливы, одним словом, будто люди не могут ни быть виновными в чем-либо, ни иметь какие-

[1] *Гольбах П.* Избранные произведения: В 2 т. – М.,1963. – Т.1. – С.209.

либо заслуги» [1]. Решение этой проблемы видится французскому просветителю на путях перестройки системы «дурного» воспитания и признания этической нейтральности системы фатализма.

Представители русской философско-богословской мысли вполне справедливо критиковали концепцию фатализма в целом, противопоставляя ей принцип свободы воли как фундаментальное свойство человека разумного и разрабатывая концепцию христианской свободы (См. глава IV, 4.2.). Поэтому проблема «сопряжения души и тела», известная русским мыслителям из святоотеческих творений и Баумейстеровой «Метафизики» (параграфы 269-271), считалась ими уместной лишь в учебных философско-богословских диспутах. Например, в Программе диспута в Академии 13 июля 1777 года, составленной префектом Дамаскиным (Семеновым-Рудневым), в третьем тезисе находим все хорошо известные в философии Нового времени варианты «совокупления души и тела»: (1) «физическое втечение»; (2) «непосредственное при каждом случае божеское содействование» и (3) «предустановленное от Бога согласие» [2]. Представители русской философско-богословской мысли переводили эту гносеолого-психологическую проблему в русло темы духовно-нравственного совершенствования человека и начинали ее обсуждение с анализа «состава» человека.

(2). ***Учение о составе человека.*** Историки философии, изучающие проблему человека в отечественной культуре второй половины XVIII века неоправданно мало внимания уделяют обширной богословской литературе этого периода. Между тем православная богословская литература дает более богатый в сравнении с ученическими сочинениями русских вольфианцев материал для суждений об уровне проникновения русских мыслителей в духовно-нравственный мир, психологические переживания и побуждения

---

[1] Указ. соч. – С.229.

[2] *Дамаскин (Семенов-Руднев). Дамаскин (Семенов-Руднев).* Положения философическия из науки о духах, физики, и философии нравоучительной, по окончании философическаго курса общенародно для состязания предложенныя июля 13 дня, 1777 года… Академии префект и философии профессор Иеромонах Дамаскин. – М.: При Имп. Московском ун-те, 1777. – Л.1. - Тезис III. Тему психо-физического параллелизма обсуждал Д.С.Аничков в своей речи в Московском ун-те 22 апреля 1783 года, соединяя «систему физического втечения»

человека, о способности русского человека к самопознанию и его основательности. Уже учительная литература XI – XIV веков, по верному наблюдению В.П. Адриановой-Перетц, «не могла не сыграть серьезной роли в выработке самого интереса к психологической теме, к познанию «внутреннего человека», к изображению не только поведения его, но и побуждений к поступкам» [1]. Тем более это наблюдение справедливо в отношении богословской литературы Русского Просвещения.

«**Состав человеческий**, - пишет Аполлос (Байбаков), - сделан из различных и противных между собой частей**, из бесчисленных противностей**, **из антипатий. Человек** один не иначе, как и один мир, **из премножества разнородных состоит существ.** Потаенных и домашних врагов имеем мы внутрь себя, а публичных для нас вредных наружно» [2].

Анонимный автор трактата середины XVII века «О человестем естестве, о видимем и невидимем» включил в комплекс «естества» как положительные, так и отрицательные черты и свойства. В группу «**видимого естества**» включено 25 элементов: мозг, сердце, печень, желч, селезень, желудок, чрева, «горло пищное» и «горло гласное», язык, жилы, кровь, зубы и др. Группу «**невидимого естества**» составляют 17 «элементов»: душа, ум, мудрость, мысль, разум, смысл, сила, мощь, храбрость, доблесть, правда, истина, нелицемерство, любовь, радость, веселие, жалость. При «оскудении» элементов «невидимого естества», отмечает автор, добавляются еще 8 «элементов»: лесть, ненависть, неправда, вражда, злоба, зависть, пронырство и гордыня. Весь состав «естества» оказывается состоящим из 50 «элементов» [3]. Из них первые 42 «элемента», согласно автору, «от самого зачатия человеку всеваются аки песок, кииждо уд своего. И растет во удех его с телом… и иннии охудевают». Несмотря на некоторую противоречивость текста («сердце» сначала

перипатетиков с учением о бессмертии души вольфианца Л.Ф.Тюммига. См.: Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. – М.,1952. – Т.1. – С.162-184.

[1] *Адрианова-Перетц В.П.* К вопросу об изображении «внутреннего человека» в русской литературе XI –XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI – XX веков. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – С.23.

[2] *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь, учения богословского состав. – М.,1782. – С.104.

[3] См.: О человестем естестве, о видимем и невидимем // Русская религиозная антропология: В 2 т. Антология / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К.Гаврюшин. – М., 1997. – Т.1. – С.44.

рассматривается как элемент телесности, а затем – как нечто относящееся к миру «невидимому»: «зло бывает в человеце от ***неразумлива сердца***»), можно, вслед за исследовательницей, сделать вывод, что в этой работе русская мысль возвращается «к идее амбивалентности человеческой природы» и отказу от сугубо положительной оценки естества [1].

В век Просвещения акцент был перенесен на воспитание «новой породы людей» с помощью изоляции от внешнего мира и обучением у просвещенных («несуеверных») учителей и наставников. И только духовная литература с ее центральным тезисом о рассогласованности и противоречивости изначального «состава» человека обратилась наряду с внешними факторами воспитания человека и усовершенствования государственного правления к анализу онтологии человеческой субъективности и установкам на самопознание и самовоспитание.

В изображении «состава» человека в русской богословской литературе второй половины XVIII века обнаруживаются три основных подхода: (1) двухсоставный (душа – тело) в рациональном богословии; (2) трехсоставный (дух – душа – тело) в аскетическом богословии Тихона Задонского и (3) дуалистический в мистико-аскетическом богословии Паисия Величковского и близкого к масонской антропологии митрополита С.-Петербургского Михаила (Десницкого) с их противопоставлением души и тела. Дуалистическое восприятие человека было характерно и для Г.С.Сковороды. Основное внимание будет уделено первым двум подходам.

В работах представителей православной философско-богословской мысли при рассмотрении состава человека выделяются дух, душа, тело, плоть, сердце, совесть, ум, разум, память, свобода воли, «внутренний человек», «внешний человек», «плотский человек», «душевный человек», «духовный человек». Возможно ли всю эту разнообразную и расплывчатую терминологию, широко известную уже из текстов святоотеческих творений, уложить в систему

---

1 *Черная Л.В.* Русская мысль второй половины XVII – начала XVIII века о природе человека // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. – М.: Наука, 1990. – С.194.

представлений о человеке? И в какой степени эта реконструированная система воззрений отображает мироощущение русского человека второй половины XVIII века? Наконец, какое новое измерение человеческого существования высвечивала богословская литература в сравнении с работами светских мыслителей? Для ответа на эти вопросы тематизируем все высказывания о человеке, содержащиеся в названных выше философско-богословских текстах, в четырех группах (уровнях), выражающих приращение знаний о человеке: *«тело - душа» (1); «плоть и тело» - «душа и дух» (2); «внешний человек» - «внутренний человек» (3); «плотский человек» – «душевный человек» – «духовный человек» (4)*. Последний (четвертый) уровень будет характеризовать историческую динамику человека в интервале между двумя онтологическими пределами от рассогласованности души и тела - к восстановлению утраченного единства души и тела в эсхатологической перспективе. Для нас важно выделить философско-мировоззренческий план богословского теоретизирования о составе и состояниях человека.

Все представители философско-богословской мысли констатируют, как общепризнанный факт, что человек состоит из двух различных начал – души и тела, из которых первая составляет высшую часть человеческой природы, а второе – низшую. Дихо- и трихотомисты одинаково утверждают, что душа и тело есть необходимые составные части человеческой природы, или «полного человека». Их разногласия с дуалистами мистической ориентации начинаются с оценки «низшей» части – тела и телесности. Для дуалистов характерно восприятие личности как души, противопоставленной телу, а также оценка человека в противопоставлениях: внутреннее – внешнее, невидимое – видимое. Члены этих оппозиций для них неравноценны. Смысл мира таит в себе лишь *внутреннее* и *невидимое;* а все *внешнее* и *видимое* – это шелуха, скорлупа, тень и тлен. Человек, как и мир, видится дуалистам в противопоставлениях внутреннего и внешнего. Отсюда у Паисия Величковского, Г.С.Сковороды и Михаила (Десницкого) постоянно различаются и противопоставляются тело «духовное» и «скотское», «вечное» и «земляное», при этом телесность описы-

вается предельно заниженной лексикой.

Придворный проповедник Михаил (Десницкий, 1762-1820), учившийся в Троицкой семинарии и в Филологической семинарии при руководимом масонами «Дружеском ученом обществе», постоянной темой своих многочисленных проповедей и трудов избрал тему противопоставления «внутреннего» и «внешнего» человека, духовного и телесного начал, сводя «внешнего человека» к «телесности» и «**скоточеловеку**». В своей основной работе «Изображение ветхаго, внешняго, плотскаго, и новаго, внутренняго, духовнаго человека: В 2 ч.» (СПб., 1798), во второй главе с характерным названием «О двойственном человеке вообще» Михаил, начиная с традиционного выделения в человеке тела и души, связи «духовного мира» с «телесным миром», приходит к своей главной мысли, навеянной воспитанием под руководством Н.И.Новикова и И.Е.Шварца, о дуализме духовного и телесного в человеке. Не разделяя понятий «тела» и «плоти», он пишет: «Есть человек наружный, и есть человек внутренний; есть человек телесный, плотский, и есть человек духовный» [1]. Основными характеристиками («телесного, плотского») человека, согласно Михаилу, являются: *наружность, ветхость, телесность, чувственность, поврежденность, греховность, уклоненность сердцем от Бога, скотоподобность, мироподобность, миролюбие, прилепление плоти, тление, мнимость христианства, своевольность, обоготворение самоволия своего* и др. [2]. Таким образом, будущий С.-Петербургский митрополит (1818-1820) не был склонен различать «тело» и «плоть», все негативные характеристики «плотского» распространялись им на «телесность». «Наружный человек», писал он, есть «та часть целаго человека, которая из земной персти Богом сотворена, от стихий мира сего взята», которая «как собственными чувствами своими водится, так и

---

[1] *Михаил (Десницкий).* Изображение ветхаго, внешняго, плотскаго, и новаго, внутренняго, духовнаго человека: В 2 ч. – СПб., 1798. – Ч.1. - С.18. В предисловии сказано, что «сии беседы говорены в 1792 году», следовательно, в Москве. Интересно отметить, что экземпляр этой книги, хранящийся в Музее Книги РГБ с шифром АН 98 М, имеет дарственную надпись известного московского масона «тайного Советника, сенатора И.В.Лопухина» о дарении им этой книги Ниловской монастырской (!)библиотеке в 1799 году.

[2] Указ. соч. – Ч.1. – С.30-34, 207-208, 267; Ч.2. – С.36, 349.

духом мира сего может управляться и управляется». Это такой человек, продолжает Михаил, «который внутренними своими похотьми возбуждается, воображениями влечется, прелестями мира наклоняется, и пожеланиям собственной воли своей действует» [1]. Душе и духу здесь противопоставляется не тело, а плоть, амбивалентность телесности исчезает, что приводит к обеднению философского содержания дуалистического типа антропологических воззрений.

Г.Флоровский был глубоко прав, отнеся мышление Г.С.Сковороды к этому же пронизанному масонскими настроениями и немецким мистицизмом типу богословского философствования [2]. Прав он, безусловно, и в том, что противопоставление двух миров украинским «Сократом» и радикальный символизм его мировосприятия имеют неоплатонические истоки. Человек как микрокосм является у Сковороды обиталищем двух взаимоисключающих и противоборствующих начал: в человеке два тела(духовное и скотское, вечное и земляное), два «сердца» (ангельское и сатанинское). «Внутреннему человеку» противостоит как «телесный болван», «тень» и «сон» - «внешний человек» [3]. О принципиальном равнодушии философа к телесности человека свидетельствует постоянное использование антропологических метафор. «Сердце , - пишет Сковорода, - есть корень. В нем-то живет самая твоя нога, а наружный прах есть башмак ее». «***Нога***» здесь имплицирует значение «***сердечная склонность***». «Как только сердечная нога твоя надулась, - продолжает философ свой метафорический дискурс, - тотчас и сапог на ней, голове последуя, в ту же форму с нею сообразуется, как список с подлинником… не только нога, но и руки, и очи, и уши и язык – и **вся твоя окружность всех членов болванеющих есть не что иное, как одежда. А самые точные члены закрылися в сердце»** [4]. Вся «крайняя тела твоего наружность, - подводит итог мыслитель, - не что иное, как маска твоя, каждый член твой прикрывающая, по

---

[1] *Михаил (Десницкий).* Указ. соч. – Ч.1. – С.18 – 19.
[2] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. – Изд. 3. – Париж, 1983 (Репринт: Киев, 1991). – С120.
[3] *Сковорода Г.С.* Беседа, нареченная двое… Беседа 1-я. //Сочинения: В 2 т. – М.,1973.- Т.1. – С.271-272.
[4] *Сковорода Г.С.* Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя // Сочинения. – Т.1. – С.221. Выделено мною. – А.Е.

роду его и по подобию, будто в семени, в сердце твоем сокровенный» [1]. Здесь явственно обнаруживается предельная символизация видимой, реальной телесности и ее малозначительность в сравнении с «идеальной» телесностью. В этом – весь Г.С.Сковорода и его «дурачество божие!» (Этими словами философствующий богослов заканчивает цитируемый диалог о самопознании. – А.Е.).

В писаниях Паисия Величковского (1722-1794) также явственно обнаруживается редукция телесности человека к «плоти» с ее исключительно негативными характеристиками, но с усилением мотива суровой борьбы с телесным началом в человеке, введением крайних форм аскетической практики «умного делания» и общей асоциальной ориентированности. Обращаясь к желающим «получить жизнь вечную», Паисий советует «утончить плоть свою», «понести тяжелыя скорби», помнить, что все святые «не были ли... печальны, худы и измождены телом?...Не таким ли, как и мы телом немощным обложены они были? ... Не было ли у них пожеланий прекраснаго, сладостнаго, и легкаго в мире сем и всякаго телеснаго покоя. Да, желали; и тела их поистине болели; но они изменяли пожелания на терпение и скорби на будущую радость. **Они один раз навсегда все отрезали, почли себя за мертвых, нещадно мучили сами себя в духовном подвиге.** Видишь ли, душа моя, как трудились святые отцы, не имея покоя во всяком злострадании, покорили плоть духу...» [2].

Согласно Паисию Величковскому, лишь в состоянии до грехопадения душа человеческая сохраняла союз и «**обогащенность душевнотелесными чувствами**». После грехопадения душа и тело утрачивают «согласие» и «воюют друг с другом». Поэтому, делает вывод настоятель монастыря, «напрасно мятется всякий земнородный»; должно «не только сидеть с безмолвием в келии, удерживать язык свой... но и под землю должны скрыться, заживо там рыдать о грехах своих и пожить, умирая Бога ради в подвиге. Зная

---

[1] Там же. – С.222.

[2] Крины сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественнаго Писания. О заповедях Божиих и о святых добродетелях Архимандрита Паисия Величковскаго. – Одесса: Тип. «Русской Речи», 1910. – С.3-4.

скорое отшествие свое, будем прежде смерти изнурять тленное свое тело» [1]. В своих «Словах», обращенных к монашествующим, Паисий постоянно напоминает, что «как невозможно смотреть одним глазом на небо, другим – на землю, так нельзя человеку заботиться о душе и теле», что началом послушания является «отвержение своего тела». Отсюда и закономерный вывод: «Будь глух, нем, слеп и как бы не чувственным ко всему житейскому и от самих людей как безумный уединяйся и считай себя ни к чему не способным, как бы юродивым» [2]. Здесь комментарии излишни.

В другой работе Паисия Величковского («Об умной или внутренней молитве») излагается техника и практика Умной молитвы» как средства восхождения «на крайнюю высоту Боговидения» для того, чтобы «назирать Божественную благодать» [3]. Здесь воспроизводятся те же мысли о несовместимости «внутреннего» и «внешнего» человека и отождествляется «внешний человек» с телесностью, редуцированной к «плотскому человеку» [4]. Эта работа интересна в историко-культурном плане, поскольку Паисий Величковский называет многие имена своих предшественников по умению творить исихастскую «умную молитву» как «духовное художество» и «входить умом в страны сердечныя, и там истинно и непрелестно действовать умом молитву» [5]. Чаще всех Паисий цитирует Григория Паламу, Григория Синаита, Иоанна Лествичника, Макария Египетского, Симеона Нового Богослова и др. Из отечественных знатоков техники «введения ума в сердце» и «умной молитвы» настоятель монастыря называет только Нила Сорского и Димитрия Ростовского и, что удивительно для человека, учившегося в Киево-Могилянской Академии, совсем не называет имена Феодосия Печерского и, особенно, Исаии Копинского с его «Алфавитом духовным»! Творения Паисия Величковского не много дадут исследователю отечественной истории философии. Дух восходил

---

[1] Там же. – С.8-9.
[2] Там же. – С.35, 66, 48.
[3] Об умной или внутренней молитве. Сочинение блаженнаго старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковскаго, настоятеля Нямецкаго и других монастырей в Молдавии и основателя Русскаго Ильинскаго скита на Афоне /Переведено с славянскаго. Изд.3. – М.: Типо-Литография И.Ефимова, 1902. – С.20, 23.
[4] Там же. – С.24-26.
[5] Там же. – С.43.

здесь до лицезрения мудрости, «но мудрость эта, - по верному наблюдению А.Ф.Замалеева, - была нема, бессловесна. Русское старчество в очередной раз заградило уста русскому Логосу» [1].

Иная ситуация с текстами творений епископа Воронежского Тихона Задонского (1724-1783), в которых отсутствует неопределенность представлений о соотношении «плотяности», «телесности» и духовности. Уже в первой работе выпускника знаменитой Новгородской семинарии «Плоть и Дух» (1767) «Духу», как видим, противопоставляется согласно православному мировоззрению «плоть», как греховное начало, «гнездящееся в теле». С осознанием амбивалентности «тела» выстраивается новое соотношение *тела, души и духа.* Богословский текст обретает философское измерение, появляется возможность его историко-философской интерпретации.

Г.Флоровский проницательно заметил, что есть «немного общего у Тихона Задонского и у старца Паисия Величковского, - по душевному типу они мало похожи, но дело у них было одно…» [2]. «Одно дело» – это, как разъясняет Флоровский в отношении Тихона, - опыт построения «не догматической системы, скорее мистической этики, или аскетики». Это был, продолжает историк отечественной мысли, «первый опыт живого богословия, и опытного богословия, - в отличие и в противовес школьной эрудиции, без подлинного опыта» [3]. К сожалению, Г.Флоровский не раскрыл характер различия богословской этики и аскетизма, связанного с ней, в воззрениях Тихона Задонского и Паисия Величковского. В современной же философской литературе они вообще упоминаются в одной «обойме», через запятую [4]. Однако Флоровский, характеризуя взгляды Тихона Задонского, сделал важное

---

[1] *Замалеев А.Ф.* Заметки о Паисии Величковском // Замалеев А.Ф. Лепты: Исследования по русской философии. Сборник. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та,1996. – С.283.

[2] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. – С.125.

[3] Там же.

[4] См.: История философии: Запад – Россия – Восток (книга вторая: Философия XV – XIX веков). – М. Греко-Латинский кабинет, 1996. – С.499. Здесь Тихон Задонский и Паисий Величковский отнесены к одному течению православного мистицизма. Если в отношении Паисия это верно, то отнесение к этой традиции Тихона вызывает вопросы. Впрочем, уже С.А.Левицкий не различал воззрений Тихона Задонского и Паисия Величковского. См.: *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии //Сочинения: В 2 т. – М.,1995-1996. – Т.2. – М.,1996. – С.30, 38-39, 41.

замечание, до сих пор еще не оцененное, о том, что его «поражает» легкость Тихона и ясность, **«его свобода, - и не только от мира, но и в мире»** [1]. Именно в этом противоречии «от мира» и «в мире» источник расхождений этических учений двух святителей. Анализ понятия «мир» у Тихона Задонского дает ключ к ответу о различии двух видов аскетизма, основанных на разной интерпретации «телесности».

К какому *миру* призван человек? От какого *мира* ему надлежит быть свободным? Анализ значений понятия "**мир**" в работе Тихона Задонского "О истинном христианстве" (§ 189-191) показывает, что здесь выделяются **пять основных значений** этого понятия: 1) мир как совокупность всего «тварного бытия» - "весь небесный и земной круг, в котором все созданные вещи заключаются"; 2) мир как место обитания и совокупность естественных условий существования человека на земле; 3) мир как совокупность всех живущих людей на земле; человек здесь понимается как "лучшая сего мира часть; 4) мир как совокупность людей, не хотящих "истины евангельской принять и последовать"; здесь мир понимается как нравственно извращенный строй тварного бытия, его существование описывается терминами *богоотчужденности и боговраждебности*. Мир в этом значении не знает национальных границ и различия языков. Это как бы богочуждый образ мыслей и порядок жизни, лишенный начал святости и любви; здесь все пребывает под знаком антиценностей, распада и тления; 5) мир как царство *греха, зла* и всего того, что "услаждает и увеселяет нашу плоть, разжигает похоть ея, и от Христа отводит" (2, 246) [2]. Отречение от мира в первых четырех значениях и невозможно и ненужно, ибо без вещей, как пишет Тихон, "ни на едину минуту быть не можем; и ради нас они созданы, чтобы ими пользовалися и Богу Создателю благодарили"; от людей отречься невозможно, ибо "повелено нам друг друга любить, и любить не токмо добрых, но и злых"; отречение от мира

[1] *Флоровский Г. В.* Указ. соч. – С.123. Выделено мною. – А.Е.

[2] . Все ссылки на работы Тихона Задонского даются в тексте по изданию: Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Изд.5. -М., 1889 (переиздание 1994 г.). В скобках первая цифра - номер тома, вторая – страница.

также и не в том, “чтобы заключаться в монастырь или пустынь. Ибо мир тот, котораго борещися должны мы внутрь нас носим, и потому, куды ни пойдем, не убежим от него” (Там же).

В этом весьма корректном с формально-логической точки зрения анализе понятия «мир» отметим, **во-первых,** тот факт, что Тихон Задонский не без влияния христианизированного стоицизма европейского барокко высвечивает и акцентирует в этом понятии не аспекты и картины природного бытия, а лишь сферу человеческого существования. Неявно полемизируя с представителями деистическо-материалистической традиции и почитателями примыкающего к ней в ряде моментов «естественного богословия», православный мыслитель утверждает, что «истинная христианская философия… научает не натуру вещей испытывать, но суету мира, краткость времени и долготу вечности познавать, и сердце обращать от видимых к невидимым и от временных к вечным» (2, 121). **Во-вторых,** «отречение от мира» принимается только в пятом значении понятия «мир». Отсюда высокая частотность утверждений Тихона Задонского о том, что христианская философия учит жить в «мире», но быть свободным «от мира». Лишь мир «грехов», «зол» и «соблазнов» подлежит суду и осуждению. Таким образом, христианская философия Задонского подвижника ориентирует на уход не от мира, а от «зла мира», учит жить в мире, но не «лежать у мира на подножии».

Наконец, **в-третьих**, отметим и то, что в мировосприятии Тихона Задонского периферийны образы *устроенного, гармоничного и украшенного* мира, часто встречающиеся у представителей отечественной натурфилософии и «естественного богословия». Науку православный мыслитель не отрицает, но всё его мировоззрение сфокусировано на религиозно-антропологической теме.

(3). ***Учение о состояниях человека*** рассматривается представителями русской философско-богословской мысли в контексте догматов *творения, грехопадения, воскресения и спасения*, а также в перспективе *богоуподобления* - преодоления внеположности “внутреннего” и “внешнего” человека. Ориентир самоизменения задан апостольской (I Фессалон.: 5, 23) или, возможно,

оригеновской (Ориген. О началах. Кн.11, Гл.8, § 4) традицией тройственного понимания "состава" человека: *тело, душа, дух*. При этом ***дух*** в текстах православных мыслителей – это не отдельная часть внутренней структуры человека, не совершенно иная субстанция, чем душа, а **особое состояние внутренней жизни человека**. Душа, разъясняет Макарий (Петрович), «посреде духа и плоти аки бы свое положение имея, привлекаема бывает то на едину, то на другую страну. Если душа, отказав плоти, согласится духу, то она и сама духовною, как видим, учинится. И такой человек весь называется духовной, внутренний, новый, Христов..., если же душа, пренебрегши дух присоединится плоти, и сама плотяною бывает, и ветхою, и тленною, и внешнею" [1]. В этом же «Слове» Макарий называет тройственное состояние человечества: «первобытное, поврежденное и возобновленное» [2]. О первобытном (идеальном) состоянии представители рационального богословия пишут не много, а переход от «поврежденного» состояния к будущему - «возобновленному» изображают снова в виде триады. Так в «Догматической Богословии» Макарий выделяет три состояния человека: «плотский», «душевный» и «духовный». «Плотский, - пишет он, - называется тот, кто страстей держится; душевным, кто разума; духовным, кто благодати. Сей духовной, или иначе отрожденный человек еще именуется дух, новым, внутренним, а неотрожденный – плоть, ветхий, внешний» [3].

Наиболее интересный в философском отношении пример изображения трех стадий духовно-нравственного самосовершенствования человека находим в творениях Тихона Задонского. Поведение ***"плотского человека"*** всецело определяется у него "соблазнами", страстями, своеволием, себялюбием, корыстолюбием, леностью и глухостью к голосу совести. Уже в «Словах» воронежской пастве 1765-1766 гг. и первой крупной работе "Плоть и дух" (1767) Тихон пишет, что "плотский человек" стремится только к личной выгоде, наживе и господству над другими людьми; «всякий грех за

---

[1] *Макарий (Петрович).* Слово 6. О человеке // Собрание всех сочинений...:В 3 т.- М.,1786. – Т.3. – С.87-88.
[2] Там же. – С.85.
[3] *Макарий (Петрович).* Собр. всех сочинений. – Т.1. – М.,1786. – С.52.

ничтожество ставит», «хочет упокоеваться», любит «в славе и чести быть»; повинуется "плоти", хочет «банкетовать, пиянствовать, веселиться»; стремится «сам себе угождать», «во всем воле своей последовать» и «чужое похищать»; привязан к "временному" и нечувствителен к "вечному"; трудится «для единаго своего прибытка временнаго»; «разум свой употребляет всегда или на свою корысть, или на разорение ближняго» (1, 42-47; 121-123). Аполлос (Байбаков) отмечает самодостаточность и автономность «натурального (плотского) человека». «Натура, - пишет он, - мечтает иметь в себе самой склонность и побуждение к добру» [1].

На этой низшей ступени развития, пишет Воронежский епископ, может находиться любой человек, независимо от своего социального статуса. Православный мыслитель проницательно замечает под влиянием стоицизма, что многие "над людьми господствуют и царствуют: но сами раби суть греха и пленники страстей своих" (4, 96). Такой человек, согласно Тихону, понимает свободу как "своеволие" и "самство", стремится господствовать над другими людьми, готов использовать их как средство, иметь "**за подножие**" (4, 121). *Плотский человек* также «злобен», «непримирителен» и «обществу вредителен» (1, 44). Как видим, главной чертой образа человека на низшей ступени развития является ***бездуховность*** – отторгнутость от всего духовно-нравственного и прекрасного. Не случайно, православный мыслитель в «Сокровище духовном» уподобляет *плотского человека* «скоту» (Глава 71. – См.: 4, 138-140). Даже более того, такое «**поношение человеков**», как отмечает Тихон Задонский, «всех скотов и зверей злонравие имеет в себе» (4, 140). *Плотский человек,* продолжает церковный писатель, «был свободен, но сделался пленником», лишился «Божественного образа и подобия» и пребывает в «пагубной тьме» (4, 140).

В теме «скотининых», популярной в светской литературе последней трети

---

[1] [*Аполлос (Байбаков)*]. Натура и Благодать, или некоторыя существенныя разнствия между чувствованиями натуральнаго человека и человека духовнаго в рассуждении вечнаго спасения. – М.: В Унив. тип. Н.Новикова, 1784. – С.5-6. Эта работа имеет явно масонскую ориентацию, издана анонимно и, возможно, не принадлежит Аполлосу (Байбакову).

XVIII столетия, не без влияния духовных писателей увязывались безнравственность и инфернальность «крапивного семени» *чужехватов* (П.А.Сумароков), *руфинов* (М.М.Херасков) и *злорадовых* (В.И.Лукин) с безбожием, отсутствием угрызений совести и сатанинским неприятием святынь отечественной культуры[1]. В обличении этого зла духовные и светские писатели обнаруживали удивительное сходство и взаимопритяжение. Но если в секуляризованной литературе публицистическое воздействие было рассчитано на побуждение воли читателя к изменению бытового и даже государственного порядка в России, то в произведениях Тихона Задонского «побуждение воли читателя», как верно отметил П.Е.Бухаркин, было устремлено «не к изменению внешнего мира, а к устроению мира внутреннего, не к борьбе с общественными пороками, но к невидимой брани с собственными грехами»[2].

Духовная литература отличалась также увязыванием темы «скотининых» с языческим вольномыслием «Эпикуров» и их последователей, то есть погружала тему в более широкий контекст европейской культурной традиции. Так поступил, например, епископ Архангельский (1775-1798) Вениамин (Румовский-Краснопевков) в своем переводе «Истории о животных бессловесных». «Последователи Эпикуровы» уподобляются им «свиньям» на том основании, что они «ничему основательно не научаются о Боге, не возбуждаются проповедью о законе, и презирают небесную премудрость»; «как свиньи только к еде возбуждаются, и беспрестанно ведут жизнь невоздержанную»[3]. Но все же и «плотский человек» не совсем безнадежен и не окончательно богооставлен! По меткому замечанию епископа Михаила (Десницкого, 1762-1820), и «в таком грубом плотском человеке духовный пульс, хотя редко, но ударяется, внутренняя жизненность хотя не часто, но

[1] См.: *Разумовская М.В.* «Естественная история» Бюффона и Фонвизин // XVIII век. Сб. 15. – Л.,1986. – С.97-108: *Бухаркин П.Е.* Православная Церковь и русская литература в XVIII – XIX веках. – СПб.,1996. – С.94-113.
[2] *Бухаркин П.Е.* Указ. соч. – С.103.
[3] [*Вениамин (Румовский-Краснопевков), епископ*]. История о животных бессловес – ных… М.,1803. – С.183-184. (См.: Глава «О свинье». – С.176-190). Нет необходимости разъяснять, что здесь речь идет лишь об одном из образов Эпикура в восприятии русского человека второй половины XVIII века.

является»[1]. Важно отметить, что Тихон Задонский никогда не дает повода считать телесное начало в человеке «злым» самим по себе. В его работах нет масонского дуализма ***плоти*** и ***духа.*** Борьба ведется не с самим *телесным началом*, как таковым, а лишь с «гнездящимся в нем грехом». Здесь лежит грань, отделяющая православного мыслителя и иерарха от Экхарта, Таулера, Арндта, Дж. Мейсона, Сен-Мартена и их отечественных почитателей.

В.С.Соловьев, выстраивая этику на основаниях *стыда, сострадания и благоговения,* обратился к изучению аскетизма с целью прояснить истоки «нравственного чувства стыда». Философ воспроизводит весь ход мысли Тихона Задонского, не называя его имени. «Предмет отрицательного отношения в аскетизме, - пишет В.С.Соловьев, - не есть материальная природа вообще. Нельзя найти такой точки зрения, с которой бы можно было разумно утверждать, что эта природа, объективно созерцаемая – в сущности ли своей, или в явлениях, - есть зло» [2]. Вместо отождествления «зла» с «материальною природой» В.Соловьев утверждает, что «в материальной природе человека есть зло… Эта истина не зависит от какого-нибудь метафизического понятия о материи или природе» [3]. «Предметом стыда, - разъясняет классик русской философии, - оказывается только та область нашего материального бытия, которая, хотя имеет непосредственное отношение к духу, ибо может внутренно возбуждать (аффицировать) его, но при этом не только не служит выражением и орудием духовной жизни, а наоборот, через нее процесс жизни чисто животной стремится захватить человеческий дух в свою сферу, подчинить или поглотить его. Вот этот-то захват со стороны материальной жизни, стремящейся сделать разумное существо человека страдательным орудием, или же бесполезным придатком физического процесса, - вызывает противодействие

---

[1] [*Михаил (Десницкий), епископ*]. Изображение ветхаго, внешняго, плотскаго, и новаго, внутренняго, духовнаго человека. В 2 ч.– СПб.,1798. – Часть I. – С.26. Во второй части своего труда он отметил: если «внутренний (духовный. – А.Е.) человек оживляется», то «внешний (плотский. – А.Е.) человек» - ***«тлеет»***. Там же. – Ч. II. – СПб.,1798. – С.36. В целом, работа данного автора не намечает новых подходов в сравнении с христианской философией Тихона Задонского, но приближается более к сочинениям отечественных масонов.

[2] *Соловьев В.С.* Аскетическое начало в нравственности // Вопросы философии и психологии. Кн. 26 (1). – Январь, 1895. – М.,1895. – С.68.

[3] Там же. – С.71-72.

духовного начала, непосредственно выражающееся в чувстве стыда» [1].

Животная жизнь в человеке, согласно В.С.Соловьеву, «должна быть подчинена духовной». При этом «плотское начало, с которым мы имеем дело в нашем внутреннем опыте, - уточняет философ, - не есть ни физический организм, ни даже животная душа сама по себе, а только возбужденное в этой душе, противоположное высшему сознанию течение, стремящееся захватить и потопить в материальном процессе начатки духовной жизни» [2]. Не сама по себе, а только в этом своем «дурном отношении к духу» материальная природа человека, продолжает автор «Оправдания добра», есть то, что, по библейской терминологии, называется *плотью.* «Понятие о *плотском»*, - делает вывод В.С.Соловьев, - не следует смешивать с «понятием о *телесном», поскольку т*ело есть «храм духа».[3] На этом основании им вводятся правила «нравственного аскетизма» и пересказывается без ссылки на автора «Устав» Нила Сорского - учение об этапах развития страсти и борьбе с «помыслами». В философски осмысленном аскетизме находим два положения: (1) необходимость «внутреннего саморазличения духа от плоти» и (2) достижение «преобладания духа над природой (плотью. – А.Е.)» [4]. Содержание первого «правила», как показал предыдущий анализ, было хорошо известно представителям русской философско-богословской мысли второй половины XVIII века. Дальнейшее изложение покажет, что и второе «правило» составляло центральную идею их антропологических воззрений.

“Душевный человек” находится на более высокой ступени лествицы, ведущей в “небесное отечество”. Он, по мнению Тихона Задонского, уже не способен относиться к другому человеку только как средству и стремится сделать принципом своего поведения максиму христианской любви к ближнему: Не делай ему, пишет христианский гуманист, «чего себе не хощешь, и делай, чего себе хощешь” (4, 196-197). Только на этой ступени моральной

---

[1] Там же.-С.72-73. Классический анализ проблемы аскетизма дан в работе С.М.Зарина Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. Кн.2. – СПб.,1907 (Репринт: М., 1996).
[2] Там же. – С.75.
[3] Там же.
[4] Там же. – С.77.

рефлексии и нравственного самосознания человек, согласно Тихону, начинает обретать "внутреннюю свободу" (4, 298). Интересно, что Кант в работе "Основы метафизики нравственности" (1785) формулирует практический императив в сходных выражениях: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»[1]. Впрочем, эта максима, но в другой редакции, была записана во всех русских катехизисах второй половины XVIII века. Епископ Архангельский Вениамин (Румовский-Краснопевков) в своем пособии для детей на вопрос, что такое «закон естественный» и чему он учит «в рассужде- нии людей?», дает ответ: «***Чтобы мы ничего такого другому не делали, чего сами себе от другого не желаем***»[2].

И все же у человека на этой стадии развития преобладает внешняя мотивация поведения, он еще "улавливается миром", "у мира на подножии лежит" (2, 248). Такого человека Тихон называет "миролюбцем". Он может делать добро: дает милостыню, в церковь ходит, постится, "храмы божии строит и украшает", но ради того, "чтобы явиться пред людьми" (2, 248), "ради прославления имени своего" (2, 260-261). Душевный человек остается "миролюбцем", несмотря даже на то, что "нищенствует, ханжею ходит, в рубище или черную рясу одевается, или в монастырь затворяется, или иный какий смирения и мира отрицания образ показует ради того, чтобы его люди за святого почитали" (2, 261). Наконец, когда "уклоняешися от зла не ради Бога, но ради стыда, или суда гражданскаго, или иныя какия временныя корысти: политик еси и миролюбец, а не христианин" (2, 247).

Как видим, поступки "душевного человека" все еще имеют внешнюю мотивацию: мнение окружающих, воздействие законов. В терминах кантовской философии морали такому поведению человека соответствует понятие "легальность". И у Тихона Задонского человек на этой ступени развития самосознания пока еще не способен к нравственному самоопределению,

---

[1] *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Сочинения в шести томах. Т.4. -Ч 1. - М., 1965. -С.270.
[2] [*Вениамин (Румовский-Краснопевков), епископ*]. Священная история для малолетних детей, краткими вопросами и ответами сочиненная. – СПб.,1774. – С.9. Курсив и выделено мною. – А.Е.

самостоянию. Не открыта ему, следовательно, и подлинная внутренняя свобода. Тем не менее это более высокая ступень нравственного самосовершенствования, так как человек возвышается здесь до осознания необходимости противостояния и противодействия миру "самолюбия, самоволия, сребролюбия, славолюбия, любочестия, лести богатства, славы и чести суетныя, которыми надымается и возносится плоть наша" (2: 246). В других работах святителя к этим "грехам" добавляются "гнев", "печаль", "уныние", "тщеславие", "гордость", "высокоумствование" и др. (4, 3-11). Разбор этих "страстей" был широко представлен в отечественной духовной литературе конца XVIII столетия, но и здесь мыслитель делает шаг вперед. Во-первых, ему удается расширить список терминов, выражающих внутреннее психическое состояние человека. В текстах Тихона Задонского количество слов с приставкой "*сам*" значительно возрастает: *самодовольство, самомнение, самолюбие, самовозвеличивание, самопревознесение, самоволие, самство* и др.(4, 6-11). Во-вторых, расширяется семантика слов, выражающих "грехи". Например, "печаль" (λυπη) - это уже не просто *забота, привязанность «уловление миром»*, но и желание высшего нравственного совершенства, возникающее по поводу сознания человеком своего недостоинства, недовольства собой и своим наличным состоянием; в этом значении *печаль* – не «зло», а «драгоценный дар Божий», то, что даётся человеку Богом для исцеления и, следовательно, имеет положительное нравственное значение(4,5; 5,67; Здесь Тихон опирается на различение «печали мирской» и «печали ради Бога» См.: 2 Кор. 7, 10) [1]. В-третьих, прослеживается изменение отношения к собственности и богатству. Осуждается, как и у представителей рационально-просветительского богословия, не *богатство*, но лишь *богатству служащие* (1, 133). Выросший в бедности духовный писатель отмечает: "Скучна нищета" (2, 230). Тихон Задонский не призывает человека отрешиться также от *чести, славы, ранга, знания* и многих других социокультурных реалий. Для

---

[1] Для сравнения отмечу, что в текстах Паисия Величковского и Михаила (Десницкого) слово «печаль» имеет только негативные коннотации! В отличие от своих современников, Тихон Задонский даже выделяет частные виды (проявления) «печали» – *тоска и грусть*.

православного мыслителя не приемлемо лишь порабощение человека этими "реалиями". Следовательно, христианская антропология Тихона Задонского в значительной степени преодолевает дуализм "суеты мира" и "неотмирности", "внешнего" и "внутреннего человека".

Яркой манифестацией более углубленного понимания внутреннего духовного мира человека в христианской философии православного мыслителя выступает новое, личностное переживание времени. Происходит открытие "личного", текучего и ускользающего времени, противостоящего вечности сакрального времени. Более важными оказываются уже не ритмичность, повторяемость, цикличность, а длительность и необратимость субъективного времени, связанного с осознанием человеком конечности своего существования и эсхатологической перспективы в целом. Как и у Сенеки, время для Тихона Задонского оказывается единственной собственностью человека, которой ему следует дорожить. Именно переживание бренности бытия и кратковременности человеческой жизни разжигает у человека «жажду вечности» (4, 179-180, 149). Здесь, утверждает русский религиозный мыслитель, укоренен источник "обновления внутреннего состояния", "пременения ума и сердца" (Там же, с.131).

"Духовный человек" приближается к высшей ступени нравственного развития - "святости", никогда не достигая ее актуально. Богоуподобление мыслится лишь потенциально. На этом пути, пишет Тихон, надо быть терпеливым, милостивым, милосердным "не ради инаго чего, но ради того только единаго, что Любимый (Бог. - А.Е.) его таков есть" (2, 256). Все "внешние дела" такого приближающегося к идеалу - "святого" - человека "Богу угодны будут" (4, 131). На этой предельной ступени самосовершенствования человек будет "Бога внутрь себе живущаго иметь" (4, 132), причем Бог усматривается не разумом, а "живым созерцанием", интуицией. Здесь, согласно Тихону, возникает "*живая вера*", дающая интимное переживание Абсолюта. Другими словами, человек через себя и в себе открывает иное, неотмирное бытие, актуализирующее индивидуально-личностное переживание Бога. Путь в

этот мир оборачивается опытом бесконечного вхождения человека в свою собственную глубину. Кристаллизацией такого опыта выступает образ-символ "*живого Бога*", направленный исключительно на большее оживление надежды и мужества. Не случайно православный мыслитель взывает: "Ты предложи во уме своем Бога пред собою, и веруй и помни, что... Бог тебе присутствует; и смотри на Него умным оком всегда" (4, 113). Отметим, что здесь явственно проступает фундаментальное расхождение православного и протестантского типов духовности, поскольку для Канта, в отличие от Тихона Задонского, "живая вера в первообраз угодной богу человечности (в сына божьего) сама по себе относится к моральной идее разума"[1]. Подход православного мыслителя противостоит также центральному утверждению рациональной этики о необходимости господства разума над чувствами, известному со времен Сократа и встречающемуся, например, в трагедии М.В. Ломоносова «Тамира и Селим». Здесь в образе царевича Селима реализована некая желаемая поэтом идея превосходства разума над чувствами, не вполне свойственная самому жизнелюбивому помору:

Я больше, как рабов, имел себя во власти,
Мой нрав был завсегда уму порабощен,
Преодоленны я имел под игом страсти,
И мраку их не знал, наукой просвещен

(VIII, 308)

«Иметь себя во власти» – существенный момент и в понимании человека Тихоном Задонским, но с одним весьма важным отличием: в христианской философии православного подвижника доминирующая роль отводится не просто разуму, а «разумному сердцу», или «сердечному разуму» – разуму, «пропущенному» через сердце. Наличие такого *сердца* - отличительная черта и конститутивный параметр «духовного человека». Именно такое ***сердце***, как пишет Тихон в работе «Сокровище духовное...» (1777-1779), должно препятствовать человеку «возноситься», «**подобных себе людей презирать и**

[1] См.: *Кант И.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. - М., 1980. -С.190. Разрядка моя. -А.Е.

за подножие иметь» (4, 121). Тихон Задонский, как христианский гуманист, подобно своему немецкому современнику Канту формулирует идею самоценности человека и запрет на отношение к человеческой личности как «средству» для каких бы то ни было внешних целей! В этом же 1777 году Н.И.Новиков публикует анонимно в журнале "Утренний свет" (часть1) статью "О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру", где обосновывает идею прямо противоположную: достоинство "человеков" будет выше, если они "как цари мира, себя средством почитают, окрест себя только единое устрояют благо" [1]. Как видим, "просветитель"предлагает понимать человека в качестве "**средства**" в руках того, кто знает, в чем состоит это "благо"!

Наконец, *святость* и *обожение* понимаются в христианской философии Тихона Задонского не просто как метафорические выражения крайнего предела желаемого морального очищения и совершенствования, но, прежде всего, означают реальное духовное преображение всего психофизического состава человека. Поэтому в работах епископа Воронежского речь идет не столько о моральном совершенствовании – катарсисе античной философии, или кантовской редукции «святости» к области нравственного значения, сколько утверждается возможность «апокатастасиса» - реального восстановления утраченного человеком образа Божия. Здесь – граница историко-философской реконструкции антропологических воззрений представителей русской философско-богословской мысли, поскольку, по верному замечанию Аполлоса (Байбакова), **«Святая Святых философия не имеет»** [2].

"Истинная христианская философия, - согласно Тихону Задонскому, - научает не натуру вещей испытывать, но суету мира, краткость времени и долготу вечности познавать, и сердце обращать от видимых к невидимым и от временных к вечным" (2, 121). Главное ее назначение - научить человека правильно жить. Вне этого знания науки и философия оказываются "внешним любомудрием", не затрагивающим существо человека и его жизневоззрение (4,

---

[1] *Новиков Н.И.* О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру // Русская религиозная антропология: В 2 т. – М.,1997. – Т.1. – С.84.
[2] *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав. - М., 1782. – С.6.

195, 205-206). Первый шаг на пути к «истинной философии» - ***самопознание*** и “обращение ума и сердца своего к вечности” (5, 26). Последовательность всех действий, инициирующих изменения внутреннего состояния человека, определяют основные задачи христианской философии: самопознание, самовоспитание, прояснение смысла своего существования и обретение веры как основания личностной интеграции.

Образ Бога, выстраиваемый человеком в бесконечном стремлении к самопознанию, делает самого человека более мудрым “внутрь, а не вовне” (4, 196). Образ “Бога внутрь себе (человека. – А.Е.) живущаго” (4, 123), как антропологический идеал, помогает человеку, согласно мироощущению Задонского подвижника, обрести устойчивость в изменчивом мире, защиту и утешение. Поэтому учись “познавать себе, - пишет Тихон, - учись познавать врагов, которые внутрь тебе суть, и, познавая, умерщвлять их” (4, 196). В этом пункте христианская философия Воронежского епископа обернулась в XIX в. “аскетическими опытами” Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова, а в XX в. - глубинной психологией и психотерапией[1].

Самопознание и самовоспитание предполагают высокий уровень самосознания как конституирующий момент духовности. Самосознание способствует выявлению духовной глубины личности и задает вектор “самоисправления” и “самопревосхождения” по правилам христианской философии: от *“плотского”* к *“душевному”* и *“духовному человеку»*. Поэтому человек - не просто данность, а заданность и обязан, по глубокому убеждению Тихона, приложить собственные силы для “пременения ума и сердца, и обновления внутреннего состояния” (4, 130-131). Наделяя человека свободой выбора проекта самореализации, христианская антропология Тихона Задонского делает важное открытие: образ человека остается неполным, если в нем нет ощущения того, что он, как творение Бога, вместе с тем обязан себе тем, что из него стало. Возможно, в этом состоит главный момент христианской философии: она про-

[1] См.: *Ничипоров Б.В.* Введение в христианскую психологию. -М., 1994; *Невярович В.* Терапия души. Святоотеческая психотерапия. - Воронеж, 1997.

буждает в человеке не только чувство долга, но и ответственность за то, что он делает из себя. Тихон Задонский связывает также с изменением внутреннего состояния человека исправление его "внешнего жития" и "внешних дел" (4, 131), выстраивая в русле идей Пуффендорфа целостную концепцию «исполнения должностей», регламентирующих отношение человека к семье, обществу и государству. Отсюда совершенно иной (в сравнении с Паисием Величковским) подход Тихона к аскетизму: положительное отношение к миру социокультурной реальности составляет прямой долг и обязанность христианина.

Самовоспитание понимается в "христианской философии" как бесконечный процесс богоуподобления "духовного человека", устремленного к идеалу святости. По-видимому, не бесспорен вывод В.А.Котельникова о разработке Тихоном Задонским лишь тех значений слова "покой", которые относятся к "телесно-душевной" жизни человека, что "покой душевный" и "покой совести" составляют у него "превожделенное субботство", а не "акт творчества в духе", не "творческий покой" как движение к совершенству[1]. Как было показано выше, в "христианской философии" православного мыслителя проводится различие *телесного, душевного* и *духовного человека.* Именно *«духовного человека»*, согласно замыслу христианской философии Задонского подвижника, отличает неуспокоенность и постоянная устремленность к самосовершенствованию.

Основным предназначением христианской философии выступает прояснение смысла существования человека и "возжигание" в его сердце "светильника веры" (4, 298). Фундаментальный вопрос: "К чему ты позван?" осмысливается Тихоном в разных плоскостях, но в одном фокусе: мир всегда был, есть и будет полон суеты, соблазнов, бед и зла, измен и страданий, страха и печали; в нем нет "истины", нет "верности", время нашей жизни "краткое, и проходит как вода мимотекущая"; "смерть невидимою дорогою за человеком

---

[1] См.: *Котельников В.А.* "Покой" в религиозно-философских и художественных текстах // Русская литература. - 1994. -№1. -С.4.

ходит” (4, 165-166, 171, 179). Всякому христианину, “но паче в монастырь уединенному, находит скука, уныние, печаль и тоска... в таком случае должно обратиться к размышлению о вечности, царствии небесном... Сие рассуждение всякое уныние и суету прогоняет... и тако печаль и скуку победишь” (1, 223). В этом экзистенциальном вопрошании в человеке пробуждается жажда вечности, изменяющая его внутренний мир и отношение к миру внешнему. Здесь, как пишет Тихон Задонский, в человеке зарождается “н е к о е д в и ж е н и е к в е ч н о с т и ” (разрядка моя. - А.Е.) и приходит мысль: “Кто ты и к какому концу идеши... Сие-то есть знак приходящаго слова Божия к душе!” (4, 59). Направленность человека на трансцендентность указует тайный исток “самопревосхождения” - в е р у , помогающую человеку преодолеть свою онтологическую расколотость и отстояние от Бога актом свободного выбора. Вера наполняет сокровенные глубины сердца человека, движет им, позволяет ему выходить за свои собственные пределы, становиться “иным”, “не тем”. Вся жизнь человека, разъясняет православный мыслитель, оказывается путем к “внутреннему человеку”, к “внутренней” свободе под знаком веры.

Приходящая духовная мудрость имеет свое “место и седалище” в сердце (2, 13). Тихон разъясняет, что *сердце* в “христианской философии” рассматривается “не естественно”, но “нравоучительно, т.е. внутреннее человеческое состояние, расположение и наклонение” (2, 108). *Сердце* - тот центр, в котором концентрируется вся личная жизнь человека в ее наиболее существенных состояниях. В этом моменте христианская антропология отечественных представителей философско-богословской мысли выходит на новую и важную для отечественной культуры тему – тему «метафизики сердца». Не трудно заметить, что за метафорой *сердца* скрывается все тот же внутренне противоречивый “телесно-духовный” человек.

3.2. Русская философско - богословская антропология и «метафизика сердца»

С середины XVIII столетия в отечественной культуре происходит "антропологический поворот", пробуждается интерес к внутреннему миру человека, начинают отчетливо звучать темы самопознания и "сердца". "Моя философия, - писал Д.И.Фонвизин к издателю «Собеседника любителей российского слова» в 1783 году, - стремится только познавать сердца человеческие; не течениям звезд я следую, не систему мира проникнуть желаю, не с Эйлером теряюсь в раздроблении бесконечных малостей, - движение добродетельных душ и действия благородных сердец познавать стараюсь"[1]. Мысль о "верховенстве сердца в духовной природе человека", о "превосходстве его над разумом", бывшая до этого аксиоматичной для духовных писателей, стала общим местом в педагогическом и литературном сознании. Повсюду у нас в XVIII в., отмечал известный историк педагогики П.Ф.Каптерев, - "в университете, в духовной академии, в шляхетском корпусе, в женском институте, воспитательных домах, в литературе - исповедовалось одно и то же верховное педагогическое начало: честное, добродетельное сердце выше разума и многих знаний"[2].

В XIX - XX вв. тема "сердца" привлекала внимание как православных богословов - Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, П.Д.Юркевича, В.А.Снегирева, С.М.Зарина, М.М.Тареева, архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), так и представителей религиозно-философской мысли - Б.П.Вышеславцева, П.А.Флоренского, И.А.Ильина, С.Л.Франка, В.В.Зеньковского, Е.И.Рерих. Из современных исследований назовем работы А.И. Абрамова, Н.К.Гаврюшина, М.Н.Громова, А.М.Буланова, И.И.Семаевой, Г.Я.Стрельцовой и С.С.Хоружего. Для работ классиков академического богословия

---

[1] *Фонвизин Д.И.* Повествование мнимого глухого и немого // Собрание сочинений: В 2 т. - М.; Л., 1959. - Т.2. - С.7-8.

[2] *Каптерев П.Ф.* История русской педагогики // Педагогика. -1993. -№6. - С.77.

П.Д.Юркевича и С.М.Зарина характерно глубокое и всестороннее рассмотрение символа "сердце" в русле библейской и святоотеческой традиции как бы под "знаком вечности", вне контекста историко-культурного развития[1]. При таком подходе полно реконструируется учение о "сердце" у Отцов Церкви, но не раскрывается и не ставится задача раскрыть своеобразие решения этой проблемы у отдельных мыслителей и в разные конкретные исторические периоды.

Современные отечественные историки философии и литературы анализируют понимание символа "сердце" у Б.Паскаля, Г.Сковороды, П.Д.Юркевича, Ф.М.Достоевского, Б.П.Вышеславцева и П.А.Флоренского, исследуют исихастские истоки русской философско-антропологической концепции сердца первой половины XX века [2]. Вместе с тем явственно ощущается недостаток аналитических исследований темы "сердца" в трудах мыслителей религиозного крыла русского Просвещения второй половины XVIII в., столь важного для понимания отечественной культуры XIX - начала XX столетия.

В этом параграфе «метафизика сердца» рассматривается в контексте русской философско-богословской антропологии второй половины XVIII – начала XIX века. При этом "сердце" понимается как символ, манифестирующий глубинные внутриличностные детерминанты бытия человека в мире, истоки,

---

[1] См.: *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. -М., 1990; *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. - СПб., 1907. -Т.I. -Кн.2. (Репринт. - М., 1996). - С.372-380; 576-587.

[2] См.: *Абрамов А.И.* Метафизика любви и философия сердца в русской философской культуре // Философия любви. - М., 1990. - Вып.I. - С.149-161; *Гаврюшин Н.К.* Б.П.Вышеславцев и его "философия сердца" // Вопросы философии. - 1990. - №4. - С.59-62; *Громов М.Н.* Кардиогносия Памфила Юркевича и традиции отечественной философии // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1996. - № 3-4. – С.16-18; *Буланов А.М.* Святоотеческая традиция понимания "сердца" в творчестве Ф.М.Достоевского // Христианство и русская литература. Сборник статей. - СПб., 1994. - С.270-306; *Громов М.Н.* Кардиогносия Памфила Юркевича и традиции отечественной философии // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1996. - №3-4; *Семаева И.И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века: Учебное пособие по спецкурсу. – М.: МПУ, 1993. – С.144-164; *Стрельцова Г.Я.* Паскаль и европейская культура. - М., 1994. -Гл.VI. -Раздел 6. - С.374-401; Она же. Сердца метафизика // Русская философия. Словарь / Под общей ред. М.А.Маслина. - М., 1995. - С.435-438; *Невярович В.* Значение сердца в духовной жизни человека // Терапия души. Святоотеческая психотерапия. - Воронеж, 1997. - С.26-30; *Хоружий С.С.* Сердце и ум // Московский психотерапевтический журнал. -1992. -№1. - С.137-159; Он же. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. Часть I. Разд.I. Сердце и ум // После перерыва. Пути русской философии. - СПБ., 1994. - С.294-311; Он же. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия: Научный сборник / Под общей ред. С.С.Хоружего. - М., 1995. - С.42-150 и др.

средоточие и направленность развития онтологии человеческой субъективности.

Густав Шпет, ориентировавшийся на идеал философии как "строгой науки", вполне справедливо отмечал в работе о наследии П.Д.Юркевича, что *сердце* «не может быть принципом философии. Возведенное в принцип, сердце перестало бы быть сердцем, так как "тожественное", равное, "справедливое", невозмутимое и беспристрастное сердце есть самый большой абсурд»[1]. Тем не менее Шпет не сомневался в том, «что для философии все вопросы сердца суть её вопросы... Теоретическая философия может и должна найти свои принципы сердца"[2]. Но так как Юркевич, писал Шпет, «задавался целью с помощью веры проникнуть к цельному знанию, то он просто потопил разум в сердце», во имя сердца «принизил разум» [3]. На недостаточность рационального начала в отечественной философии сердца указывал и С.Н.Булгаков. «Православие, - отмечал он, - воспитывает прежде всего сердце, и в этом состоит главное его отличие, источник как его превосходства, так и его слабости, может быть, более всего проявляемой в воспитании религиозной воли» [4]. Запад, продолжал он, «может восполнить свою сухость вдохновенностью православия, православный же восток может многому научиться в области религиозного регулирования обыденной жизни у христианского запада» [5]. Особой чертой «православного экономического человека» в отличие от западного (протестантского и католического) «economic man» С.Н.Булгаков считал отсутствие «равновесия» и «соединения мироотреченности и миро-приятия в этике хозяйственного аскетизма», полагая, что такое «соединение» было характерным только для «свободного аскетического труда», как силы, «которою утвержден фундамент всей европейской культуры» [6].

---

[1] Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д.Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) //Юркевич П.Д. Философские произведения. М.,1990. - С.633.

[2] Там же.

[3] Шпет Г.Г. Указ. соч. – С.632, 636.

[4] *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. – Киев: «Лыбидь», 1991. – С.189.

[5] Там же.

[6] Там же. – С.202.

Действительно, в крепостнической России второй половины XVIII века "свободный аскетический труд" был невозможен. Но вместе с тем, как было показано в предыдущем разделе, в эпоху "секуляризаторов на троне" не была возможной и "победа аскетизма", ориентированного на мироотречение. Своеобразное осмысление этого факта находим в "метафизике сердца", разрабатывавшейся в отечественной философско-богословской антропологии рассматриваемого периода. Ее основной установкой было не "отрицание мира", а дифференцированное отношение к нему. Такой подход мы видим прежде всего в антропологии рационального богословия Макария (Петровича), Платона (Левшина), Дамаскина (Семена-Руднева), Аполлоса (Байбакова) и Феофилакта (Русанова), где доминировали установки на объединение разума и сердца, на "исполнение должностей", служение высшим целям человечества и христианскую любовь.

Второй и наиболее разработанный вариант "метафизики сердца" содержится в кардиоцентрической антропологии христианской философии Тихона Задонского, сумевшего (почти за сто лет до П.Д. Юркевича !) создать в своих основных сочинениях ("Плоть и дух", 1767; "О истинном христианстве", 1771-1772; "Сокровище духовное, от мира собираемое", 1777-1779) интересную в философском отношении концепцию православной метафизики сердца, не сводимую к «мироотречению» и «утоплению разума в сердце».

Иронический вывод Г.Г.Шпета и абстрактно-историческое обобщение С.Н.Булгакова правомерны лишь в отношении третьего варианта отечественной метафизики сердца, представленной в творениях Паисия Величковского, ориентированного на традицию мистико-аскетической (и «мироотреченной») антропологии афоно-печерского богословия. К последнему варианту оказывается близкой метафизика сердца, разрабатывавшаяся в сочинениях Михаила (Десницкого) и Г.С.Сковороды. Учитывая разнообразие подходов к разработке темы ***сердца*** в русской философско-богословской антропологии второй половины XVIII – начала XIX века, реконструируем «**метафизику сердца»,** взяв за

основу подход, разработанный в названных выше сочинениях Тихона Задонского, дополняя и сравнивая его с другими вариантами «метафизики сердца».

Епископ Воронежский Тихон Задонский обращает внимание на все существенные моменты темы и рассматривает *сердце* "не естественно, поелику есть начало жизни человеческая, как философы рассуждают, но нравоучительно, то есть, внутреннее человеческое состояние, расположение и наклонение" (2: 108) [1]. Сердце, "естественно рассуждаемое, -продолжает он, - у всех равно, то есть, у добрых и злых, яко же и прочии естественные уды; но нравоучительно разумеемое не равно есть, но у инаго доброе, у инаго злое" (2: 109).

"Злым", "каменным" сердцем Тихон называет самодостаточное и автономное сердце человеческое, которое пребывает "само собою, без благодати Божией" (Там же). "Доброе", "плотяное" сердце может быть "только от Бога, сам бо человек, - разъясняет епископ, - сердца своего злаго на доброе пременить не может" (Там же). На "добром сердце" как на "новых скрижалях" написан "закон Евангелия Христова, не чернилом, но духом Бога жива" (2: 109). Как видим, проблема человека рассматривается православным мыслителем в контексте православно понимаемых догматов творения, грехопадения, воплощения, искупления и спасения. Поэтому и человек, свернутый в свою метафизическую точку - "сердце", помещается им в центр пересечения многомерной системы координат человеческого бытия в мире [2]. Объемное и яркое изображение этого "обстояния", напоминающее начало «Энхиридиона» Эразма Роттердамского, находим в одном из ранних "Слов" епископа Воронежского около 1765 г. Когда откроем "умныя наши очи", говорил он, и посмотрим "на обстоятельства жития нашего ...увидим **над собою** Бога..., увидим **под собою** ров адский, грешникам уготованный; увидим **созади** грехи наши, совестию нас не

[1] Здесь и далее ссылки на работы Тихона Задонского даются в тексте по изданию: Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. В 5 т. Изд. 5. - М.,1889 (Репринт: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994). В скобках первая цифра - номер тома, вторая - страница.

[2] Б.П.Вышеславцев уподоблял «сердце» центру круга, из которого «могут исходить бесконечно многие радиусы». См.: *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // Этика преображенного эроса. – М.,1994. – С.271-272. «Сердце» как «центр личности», пояснял он, есть центр «скрытый» и «сокровенный». Там же. – С.272.

престанно мучащии; увидим **пред собою** смерть, непрестанно к нам приближающуюся; увидим **по правую** и **левую сторону** врагов душ наших, козни нам строящих и погибели ищущих" (1, 72. Подчеркнуто мною. - А.Е.).

Что же "нам в таком обстоянии делать?" - спрашивает Тихон Задонский (1, 76). Ответ на этот вопрос призвана дать "христианская философия". Именно здесь мы и находим интересный вариант "метафизики сердца" - предельно широкое рассмотрение символа "сердца" как "центра жизни", "корня существа человеческого", "фокуса всех его сил духовных, душевных и животно-телесных"[1]. При таком подходе, как справедливо отмечал С.М.Зарин, "сердце" оказывается синонимом не только "души" и "духа", "разума" и "совести", но и синонимом религиозно-нравственной жизни вообще, проявляющейся в стремлении к бесконечному через отношение к другому человеку, миру, Богу и самому себе[2]. Через "сердце" человек как бы входит в связь со всем существующим не только вне себя, но и в себе, в том числе в личное и непосредственное общение с Богом.

Символ "сердце" в первом приближении отсылает к двум нерационализируемым пределам: к пределу имманентной реальности в человеке - к "внутреннему человеку" и к пределу трансцендентной реальности вне человека - к Богу (Творцу, Зиждителю, Промыслителю, Спасителю). Поскольку в христианской философии Тихона Задонского доминирует образ "личного Бога", "Бога живого", высвечиваемого внутренним миром "внутреннего", "духовного" человека, то символы "сердце" и "Личный Бог" как две полярные бесконечности оказываются не только расходящимися, инаковыми, различными, но и сходящимися, обнаруживающими глубинное родство и близкое сходство. Поэтому главной задачей христианской философии мыслитель, богослов и святитель считает "сведение Бога в сердце" ("обожение"). Отсюда и часто встречающееся в текстах Тихона и его современника Григория Сковороды метафорическое

---

[1] *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т.1. Кн.2.– СПб.,1907 (Репринт: М., 1996. - С.577).
[2] Указ.соч. - С.375-379.

понимание Бога как "сердца моего сердца". Оба мыслителя видят назначение христианской философии в самопознании, в обретении "внутреннего человека" и Бога. "Один труд в обоих сих, - учил Григорий Сковорода, - познать себя и уразуметь Бога, познать и уразуметь точного человека... А ведь истинный человек и Бог есть то же"[1]. И далее: "истинный человек есть сердце в человеке"[2]. Главным средством призвания благодати и "сведения Бога в сердце" Сковорода подобно Тихону называет размышления о бренности земного и непреходящести вечного [3].

Вся трагедия человеческого существования разворачивается для Тихона Задонского не только между двумя полюсами - "сердцем" и трансцендентным Богом как символом онтологического предела и отстояния Вечности. В самом сердце человека в соответствии со святоотеческой традицией открывается бездна разнонаправленных истоков человеческого существования, подвигающих его либо "на прилепление к миру", либо на искание и обретение себя как "истинного", "внутреннего", "духовного" человека.

Логико-понятийный стиль традиционного философствования не вполне адекватен для прояснения интуиций метафизики сердца в богословских текстах второй половины XVIII века с их интимно-экзистенциональным переживанием проблематичности человеческого существования и перспектив самореализации. Христианская философия Тихона Задонского также внесистемна, образна и метафорична. В ней, как правило, нет строгого определения понятий, образы-символы многозначны и перетекают друг в друга, обнаруживая новые смыслы, оттенки значений и глубины понимания человека. И все же вне рациональной реконструкции экспликация феномена "сердца", понимание христианской антропологии епископа Воронежского, как и других представителей философско-богословской мысли его времени, едва ли возможно. Для

---

[1] *Сковорода Г.С.* Сочинения в двух томах. Т.I. - М., 1973. - С.140.
[2] Указ.соч. - С.142.
[3] Указ.соч. - С.162, 457 и др. Сходство идей двух мыслителей не исключает фундаментального расхождения их мироощущения.

прояснения многослойной смысловой структуры символа “сердце” и его основных семантических аспектов предложим рабочую модель этого феномена, позволяющую сгруппировать множество контекстуальных значений символа «сердце» вокруг 1) экзистенциально-онтологического, 2) аксиологического, 3) гносеологического – «гнозисного» и 4) нравственно-практического аспектов и составляющих их компонентов.

Анализ предметных (контекстуальных) значений, компонентов и семантических аспектов символа «сердце» позволит более конкретно уяснить его место и значение в обосновании и развертывании антропологической темы в христианской философии Тихона Задонского и философско-богословской антропологии рассматриваемого периода в целом. Именно в этом смысловом пространстве раскрывается напряженная диалектика человеческого существования перед лицом другого человека, мира, Бога и самого себя. Человек на пути к Человеку устремляется к Богу через “сердце”, а к “сердцу” - через Бога и снискание благодати. Сердце, как пишет Тихон, воспламеняется вечностью, а вечность поселяется в сердце и приводит его к “тишине” и “покою”. Две “вечности”, два истока и предела, две тайны сходятся в одном месте - **сердце**, различествуют, противоборствуют и определяют все течение и вектор человеческого существования. Таким образом, для прояснения интуиций ***метафизики сердца*** проанализируем компоненты четырех выделенных аспектов этого многоярусного символа-философемы и наметим специфику и качественную определенность каждого из названных аспектов.

1. Экзистенциально-онтологический аспект символа “сердце” указывает на сложную и противоречивую структуру онтологии человеческой субъективности. Этот аспект представлен в текстах Тихона Задонского следующими значениями:

- *средоточие и глубочайшая часть* человеческого существа, основная структура человеческого бытия; “начало” и “корень” деяний человека (2, 110);
- *источник* импульсов активности: “замыслов”, “начинаний”, «помыс-

лов” (2, 102, 110);

• *хранилище* всех телесных сил человека, начало “живота” и “жизни человеческия” (2, 108-110);

• *ядро, стержень и внутреннее состояние* всей жизни человека (2, 82; 3, 124); в этом значении «сердце» оказывается той «метафизической (сокровенной и скрытой) точкой», из которой исходит и к которой возвращается вся духовно-телесная жизнь человека;

• *обиталище* “плотского” и “духовного”, “внешнего” и “внутреннего” человека (1, 43-44, 122 и др.), а также место соединения в человеке тварного и божественного начал («природ»); мыслитель в соответствии со святоотеческой традицией проницательно отмечает «двоесердечие», расколотость «сердца» на «плотское» и «духовное», «каменное» и «плотяное», «растленное» и «доброе», «неправое» и «правое» (2, 109-110; 1, 82; 2, 89; 4, 179 и др.); при этом “раздвоение сердца» понимается динамично, во взаимоборении противоположных и взаимоисключающих начал. “Сердце человеческое, - пишет Тихон Задонский, - праздно быть не может, но или враждою, или любовию непомерно к какой-нибудь вещи занято” (1, 82). И далее: “Сердце у человека одно есть, и раздвоенно быть не может” (2, 89); Божия любовь и “любовь мира сего купно в едином сердце быть не могут, но единая другую изгоняет” (2, 95; 4, 176-177); “Между правым и неправым сердцем нет никакого сходства и согласия” (4, 176);

• *седалище* мыслей, помыслов, замыслов, намерений, воли и чувств (2, 94, 102, 110, 114; 4, 176); для Платона (Левшина) «сердце» является не только «простой частью тела», но и «вместилищем желаний, хотения и избрания бессмертныя души» [1]; возможно, лишь московский священник Иван Михайлов (Кандорский, 1764-1838) называл в работе 1796 года «мозг» местом «обитания души» человека как «общего орудия всех чувств». Впрочем, в конце своей работы он ослабил категоричность этого утверждения, заявив, что «надобно ду-

[1] *Платон (Левшин).* Поучительные слова и другие сочинения. – М.,1780. – Т.1. – С.306.

ше занимать в человеке какое-нибудь место. Где же именно она имеет свое пребывание, того мы не знаем» [1];

• *средоточие* экзистенциальных переживаний, выражающих глубинную диалектику человеческого существования под модусом вечности. Сердце не только манифестирует изначальную онтологическую расколотость человека. Сердцем, пишет Тихон Задонский, "смиряемся, или гордимся; сердцем прощаем, или злобимся; сердцем примиряемся, или враждуем; ...сердцем благословим, или клянем; на сердце радость, или печаль, надежда, или отчаяние, покаяние или нераскаянное житие, страх или дерзновение" (2, 110); для отображения *переменчивости* и *волнения* «сердца», его *приливов* и *отливов,* в проповедях часто встречается уподобление «сердца» ***м о р ю***, в котором «волны касаются до небес» [2];

• *орган* восприятия и пребывания Божией благодати (2, 109; 4, 178-179, 315-316) и обиталище Духа, ибо, как пишет Платон (Левшин), «в сердце вопиет Дух» [3]; место "переменения внутреннего состояния" через "обращение к вечности" (5, 26). Только на "правое" и "смиренное" сердце, отмечает Задонский подвижник, "струя благодати Божия течет" (4, 179). При этом, разъясняет он, "Бог половины сердца, которое и к созданию и к Богу хощет прилепляться, и потому на двое разделяется, не приемлет; но всего сердца от нас требует" (2, 296). Как видим, первый аспект символа "сердце" отсылает нас к сложной и противоречивой структуре онтологии человеческой субъективности. Второй аспект символа "сердце" дополняет и обогащает эту онтологию ценностными смыслами.

2. Аксиологический аспект символа "сердце" представлен следующими значениями:

---

[1] *Кандорский И.М.* Наука о душе, или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века / Подгот. текстов, вступ. ст. Т.В.Артемьевой. – СПб.: Наука, 1996. – С.175, 209. Три варианта «великого согласия» души и тела автор излагает по «Метафизике» Ф.Х.Баумейстера, ссылаясь на Х.Вольфа. См.: С.209-214.

[2] *Гедеон Криновский.* Собрание разных поучительных слов...: В 4 т. Т.1. – СПб., 1755. – С.35.

[3] *Платон (Левшин).* Поучительные слова и другие сочинения. – М.,1792. – Т.14. – С.351.

• *высшая, идеальная, богоподобная* сторона человека - желаемый и должный ("внутренний») человек", "прекрасный небеснаго Царя портрет" (2, 82, 92); это значение «сердца» сближается Платоном (Левшиным) с «Небесной Софией, живущей в совести нашей» и называемой им «искренним, верным нашим другом» [1]; здесь же Платон называет «сердце» ***и с к о р к о й*** «света сердца Отчаго» [2]; «сердце» в этом значении, как отмечает Платон, подвигает человека «ко всякому совершенству любовию стремиться» [3]. П.А.Флоренский также уподобил этот аспект «сердца» Софии – «духовному совершенству и внутренней красоте», «явлению горнего в дольнем» [4];

• *вместилище* "совести", "надежды" и "веры" (1, 83; 3, 307, 362; 4, 149, 298, 302); "Правление совести, - отмечает Тихон, - есть закон естественный" (3, 195); для Платона (Левшина) «сердце» также является органом принятия «живой веры» и «веры Евангельской», но он всегда подчеркивает, что «вера занимает и ***мысль*** человеческую и ***сердце***» [5]. Это выведение мысли на первый план характерно для рационального Богословия в целом;

• "*обиталище святости*" и личного "Бога живаго" (Спасителя, Заступника, Небесного Врача, Помощника, Избавителя, Утешителя. См.: 2, 70, 136; 4, 218-219, 233), подвигающее человека на восхождение от *плотского* к *душевному* и *духовному человеку*;

• *пространство,* включающее иерархическую систему ценностных ориентаций: сердце "плотское", "душевное" и "духовное" (3, 50). Впрочем, как справедливо отмечал схиархимандрит Иоанн (Маслов), Тихон Задонский в своих творениях явно "не разграничивает понятий души и духа, но считает их лишь различными состояниями одной и той же сущности"[6];

---

[1] [*Платон (Левшин)*]. Из бумаг митрополита Московского Платона. – М.,1882. – С.34.
[2] Там же. – С.35.
[3] *Платон (Левшин).* Поучительные слова и другие сочинения: В 20 т. Т.4. – М.,1780. – С.197.
[4] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Т1 (1). – М.,1990. - 390-391.
[5] *Платон (Левшин).* Поучительные слова и другие сочинения.–М.,1780.–Т.7. – С.70,72. Выделено мною. – А.Е.
[6] См.: Иоанн (Маслов), схиархимандрит. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. - М., 1995. - С.169.

• *вектор восхождения* к “духовному человеку” как первообразу духовной природы человека; *метафизический знак* самотрансцендирования и принципиальной незавершенности, неисчерпаемости и открытости человеческого бытия;

• “*высший судия*” (2: 110); Платон (Левшин) также называет «сердце» местом нахождения «Суда Божия» [1];

• *инициатор движения* к “вечности” как “житию бессмертному” и “свету неизреченному”, “покою” и “тишине” (2: 228-229; 5: 26);

• *обиталище веры* - “*земля*”, где посеяно “божественныя веры семя” (1, 71; 4, 61);

• “*новые скрижали*”, на которых “написан... закон Евангелия Христова” (2, 109). Этот “Закон” Тихон называет “сходным” с “законом естественным или природным” (5, 197); «Правое сердце, - разъясняет отечественный мыслитель суть этого Закона, - чего не хощет себе, того и ближнему не творить; но неправое сердце ближнему тое творить, чего себе не хощет” (4, 177); Платон (Левшин) также широко использует библейскую метафору «сердца-скрижали», на которой написан Закон Божий – «естественный», «природный» и «врожденный» закон как «способность различию добра от зла» [2];

• *свидетельство* чистоты не только “источника жизни”, но и нормативных принципов человеческого существования. При этом “праведное сердце” как источник нормативов нравственности “нудит”, как пишет Тихон Задонский, человека “ко всякому добру”, хотя “неправедное сердце” этого и “не хощет” (4, 120). “Сердце”, таким образом, выступает не только источником нравственного поведения, но и требованием религиозно-нравственного совершенствования, а также как бы “causa finalis” человека. Григорий Сковорода сумел ярко выразить этот момент понимания сердца. “Глубокое сердце”, учил он, это - “самый точный есть человек и глава”, а “внешний человек” есть лишь “сон

---

[1] *Платон (Левшин).* Поучительные слова… - Т.19. – М.,1803. – С.11.

[2] *Платон (Левшин).* Поучительные слова… - Т.7. – М.,1780. – С.162.

истинного твоего человека"[1]! Тексты Тихона Задонского свободны от присущих мышлению «украинского Сократа» элементов манихейского дуализма «сердца» («внутреннего человека») и «плоти» («внешнего человека»)[2]. Русский православный мыслитель в большей степени привержен апостольскому учению, утверждая , что тело – не только «темница души» и «обиталище греха», но также и «храм Св. Духа». Понимание взаимосвязи *духа* и *плоти*, свойственное работам Задонского подвижника, еще в большей степени характерно для рационального богословия епископа Аполлоса (А.Д.Байбакова). Душа, писал он в «Евгеоните…» (1782), «есть Царица, которая владеет целым миром и царствует над всеми, прекраснейшие чертоги ея жилища есть тело, в котором она обитает, как бы в некотором великолепном храме»[3].

Таким образом, аксиологический аспект символа "сердце" в русской философско-богословской антропологии выводит на всю систему христианских ценностных установок, нравственных идеалов, принципов существования и максим поведения, ориентирующих человека на существование под знаком вечности и уклонение от "улавливания миром". *Сердце* предстает здесь как прообраз, идеал и императив нравственного самосовершенствования, «понуждающий» человека «ко всякому добру» и «общему благу» (4, 120) и не позволяющий ему «прилепиться к миру» и остановиться в своем развитии. Третий

---

[1] *Сковорода Г.С.* Указ.соч. - Т.I. - С.129, 131.

[2] Элементы манихейского дуализма и гностицизма в мироощущении Г.С.Сковороды были вполне верно отмечены уже В.Ф.Эрном. См.: *Эрн В.Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – М.,1912. – С.266,279,282. Впрочем, метафорическое уподобление Г.С.Сковородой *души* – «птице», а *тела* – «железной клети» может быть истолковано и без всякого дуализма, если эта «клеть» обозначает не все *тело*, а лишь его «греховную» часть, как разъяснял своим анализом понятия «мир» Тихон Задонский.

[3] *(Аполлос (Байбаков), иеромонах).* Евгеонит, или Созерцание в натуре Божиих видимых дел. Сочинил Троицкия семинарии Ректор и Богословии Учитель Иеромонах Аполлос. – М.,1782. – С.85-86. Годом ранее Аполлос давал следующий ответ на свою «загадку» о душе:

Душа есть Вышняго и образ и зерцало.
Свободой паче всех умом одарена;
Но с телом естество так оную связало,
Что как бы птичка в нем она затворена.
Владеет чувствами, а чувства ей владеют.
Раздельно действовать не могут ничего.
Смертельную любовь и ненависть имеют,
Хотя разлука им несноснее всего…

См.: Аполлос (Байбаков). Увеселительныя загадки, со нравоучительными отгадками, состоящия в стихах. – М.,1781. – С.8.

аспект символа “сердце” конкретизирует онтологию и аксиологию человеческого существования сопряжением христианской системы ценностей с “логикой сердца”, близкой не только святоотеческой традиции, но и размышлениям Паскаля. Лишь «сердечному познанию», как следует из текстов православных мыслителей, доступно «схватывание» живой и трепетной ткани человеческого существования.

3. Гносеологический (гнозисный) аспект символа “сердце” представлен следующими значениями:

• *субъект* («орган») высшего и истинного познания - “небеснаго мудрствования”, раскрывающий человеку смысл его предназначения и подвигающий его на самопознание и изучение «алфавита христианской философии» (4, 120,176,198). “Неправое сердце”, напротив, ограничивает познание внешней стороной явлений и приводит человека к “внешнему любомудрию”. Такие люди, пишет Тихон Задонский, “изрядно в естественных вещах философствуют, но христианского и алфавита не знают” (4, 195); у Платона (Левшина) «чистое сердце» также является органом «истинного просвещения» [1], но вместе с тем он высвечивает еще одну грань этого значения, поскольку «сердце» предстает для него некоей субстанцией, которая «в сокровеннейшей тишине **движется понятием и трогается чувствами**» [2]; для Паисия Величковского «сердце» в значении высшего органа познания есть«**орган боговидения**». Об этом он пишет, ссылаясь на Григория Паламу [3];

• *как субъект и седалище* “духовной мудрости” и “нравов” (2, 13-14, 57) сердце объединяет на своей территории эмоциональное и рациональное, ум и чувства (интуицию), волю и желания, любовь, надежду и веру; субъектом по знания здесь оказывается целостный человек, а гносеологические проблемы опосредуются экзистентным измерением человеческого бытия. Отсюда и об-

[1] *Платон (Левшин).* Поучительные слова и другие сочинения. – М.,1782. – Т.10. – С.273-274.
[2] *Платон (Левшин).* Поучительные слова и другие сочинения. – М., 1792. – Т.14. – С.351. Выделено мною. – А.Е.
[3] *Паисий Величковский.* Об умной или внутренней молитве. – М.,1902. – С.22. Выделено мною. – А.Е.

раз Бога в христианской философии Тихона Задонского выводится не из "доводов ума" "богословии естественной", доминировавшей в духовном образовании как первой, так и второй половины XVIII в. от Феофана Прокоповича и Феофилакта Лопатинского до Макария (Петровича), Платона (Левшина) и Аполлоса (Байбакова), а из фундаментальных условий человеческого существования и опыта интроспекции, как ответ на "запросы сердца", а не "внешнего любомудрия" (4, 195-197);

• "правое сердце" манифестирует ограниченность человеческого разума в вопросах веры, неспособность его к "смиренному мудрствованию" (4, 176), самопознанию и постижению "алфавита христианской философии" (4, 198-201);

• *орган* дорефлексивного, интуитивного познания, предваряющего разум с его рациональной аргументацией - "душевное око" (2, 102); «сердце» своими непосредственными движениями, как подчеркивают все представители русской философско-богословской антропологии, раньше рассудка реагирует на проявления бытия; «Сердце добродетельное, - пишет Платон (Левшин), - прямо мысль нашу просвещает» [1].

• *субъект и хранитель* "живой веры", орган памяти (2, 110);

• *орган и субъект моральной интуиции* и *критерий* нравственной истины. Для "правого" и "неправого" сердца - это разные и несоизмеримые интуиции и "истины" - "добро" или "зло" (2, 110); «Умозрительное сведение ни к чему не служит, - пояснял И.М.Кандорский, - если мы к познаваемому добру не будем прилеплены сердечно… Посему-то очень много различествуют между собою **философ от разума** и **философ от благодати.** Первый доволен тем, что очень много знает, хотя ненужное и пустое, а второй… никогда не насыщается размышлением о величестве Его, делах Его, чудесах промысла» [2].

---

[1] *Платон (Левшин).* Поучительные слова и другие сочинения. – М.,1784. – Т.11. - С.157.

[2] *Кандорский И.М.* Образование духа и сердца в непрестанном богомыслии. – М.: В Унив. тип. у Ридигера и Клаудия, 1799. – С.46. Выделено мною. – А.Е.

• проявляется в мыслях и языке: “мысли” и “слова” - “орудия сердца” (4, 176; 2, 110, 114); «Более в сердце чувствуй, - пишет Платон (Левшин), - нежели на языке слов: и чувства сердечныя громче вопиют, нежели всякое витийство языка. Ибо **язык есть только истолкователь внутренних чувствий**: но все оныя истолковать он или не может, или истолковывает весьма недостаточно» [1];

• символ отодвигающейся границы и предела понимания, указывающий на две бездны-вечности: в самом сердце и вне его. “Вечность, - пишет православный мыслитель, - всегда пребывает, и никогда не престает. Пройдет тысяща, тысяща тысящей и веков, и более пройдет, а вечность еще начинается; и сколько ни будешь умом вперед простираться, вечность только что начинается, а до конца ея умом не можешь достигнуть, понеже конца не имеет” (1, 109). В другой работе эта мысль развивается: “Вечность... не ино что есть, как едино начало без конца: она всегда начинаться будет, но никогда не скончается... Нет конца вечности, но только начинается. И хотя далее умом поступать будешь в вечность, едино увидишь начало без конца” (2, 228).

“Ничто так не полезно сердцу, - пишет в конце своей жизни Тихон, - как память и рассуждение о вечности. Вечность... сокрушает сердце, раждает слезы покаяния, возбуждает к молитве, и делает истинное сердечное воздыхание. Вечности размышление и память может и самого развращеннаго исправить” (5, 192)[2]. Постоянные призывы христианского писателя к осмыслению феномена в е ч н о с т и в актуализируют известную с античности функцию философии как «помышления о смерти».

---

[1] *Платон (Левшин).* Поучительные слова и другие сочинения. – М.,1792. – Т.14. – С.350.

[2] Интересно отметить, что в рациональном богословии Платона (Левшина) “вечность” понимается в русле идей натурфилософии Нового времени как “чистая длительность” - “пребывание, начала и конца не имеющее”. При таком подходе “вечность” выступает как незавершенность и неограниченность продвижения во времени в обе стороны, сакральность образа времени исчезает. См.: *Платон (Левшин).* Православное учение, или сокращенная христианская богословия... - М., 1780. - С.8. Аполлос (Байбаков) вслед за своим учителем и наставником писал: «Нет в вечности конца, **нет также и начала».** См.: Аполлос (Байбаков). Увеселительныя загадки... - С.5. Выделено мною.. – А.Е. «Всему даю я жизнь и все я пожираю», - записал Аполлос в своей загадке о вечности, напрямую связывая ее с перцептуальным временем: «То в мелких часточках, то в длинности бываю» (Там же).

Как видим, гносеологический аспект символа "сердце" направлен на выявление ограниченности и односторонности рассудочного, "головного" знания как "внешнего любомудрия", не пропущенного через сердце и удаленного от прояснения смысла человеческого существования. При этом выдвижение "сердца" на первый план означает у Тихона (и тем более у представителей рационального богословия) не слабость и недооценку рационального мышления, не «утопление его в сердце», как иронизировал Г.Шпет в отношении философии сердца П.Д.Юркевича [1], а лишь отрицание его доминирующей роли и претензий на всесилие. «Сердечное» знание, как верно отмечает И.И.Семаева, «не противостоит интеллектуальному, сердце и ум не являются гносеологическими антиподами, но их единство в познании определяется цельностью человеческой личности» [2]. Даже Г.Шпет, анализируя соотношение знания и веры в философии П.Д.Юркевича, отмечал как плодотворную ту его мысль, что «мышление не исчерпывает всей полноты нашей духовной жизни… Наши мысли, слова и дела первоначально не суть образы внешних вещей, а порождения нашего сердечного настроения». Все входящее в душу, разъяснял он мысль Юркевича о сердце как органе познания, «перерабатывается по особому сердечному настроению души, и никакие возбуждения извне не могут вызвать ее деятельности, если они не совместимы с сердечным настроением человека» [3]. Но именно эта мысль и составляла основное убеждение представителей русской философско-богословской антропологии второй половины XVIII – начала XIX века. Отсюда и главная задача христианской философии усматривалась ими в постижении Бога через познание мира, а также через са-

---

[1] *Шпет Г.Г.* Философское наследие П.Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.,1990. – С.632.

[2] *Семаева И.И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. – М.: МПУ, 1993. – С.145. Эта мысль стала определяющей в философии И.В.Киреевского, считавшего в русле идей святоотеческой традиции, что главным в жизни человека является «сердце» - внутреннее центральное чувство, в котором «все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума». Здесь истоки его программы развития русской философии на принципе «цельного сознания верующего разума». См.: *Киреевский И.В.* Полн. Собр. соч.: В 2 т. Т.1. – М., 1911. – С.249, 275.

[3] *Шпет Г.Г.* Указ. соч. – С.625. «Сердце, - писал Г.Шпет вслед за П.Д.Юркевичем, - предваряет сам разум в познании истины…Только если истина падает нам на сердце, она становится нашим благом, нашим внутренним сокровищем». См.: Там же. – С.626.

мопознание и «очищение» сердца; в бесконечном самосовершенствовании на основе личностного опыта осмысления и переживания в е ч н о - с т и , а также на основе освоения нравственного императива любви к ближнему и, наконец, в осмыслении человеком своего места в мире и исполнении "должностей" не только в отношении Бога и мира, но и в отношении к другому человеку и самому себе. Эта сторона «метафизики сердца» представителей русской философско-богословской антропологии явлена четвертым - нравственно-практическим - аспектом символа "сердце".

4. Нравственно-практический аспект символа "сердце" имеет следующие значения:

• *центр деятельности* и *свободы*: «все сердцем делаем, пишет Тихон (2, 110);"Воли человеческой и уст, - отмечает он, - затворить никто не может" (1, 224); христианское понимание свободы излагается православным мыслителем в работе «О истинном христианстве» (3, 394-396). Все, пишет он, «свободу почитают паче всякаго мира сего сокровища. Не приятно нам ни богатство, ни честь, ни пища сладкая, как свободы не имеем… У всех природное желание и любовь к свободе. Почему никто так не утешается, как свободою» (3, 394); Митрополит Платон (Левшин), Дамаскин (Семенов-Руднев) и Феофилакт (Русанов) переведут обсуждение этой темы в русло концепции соотношения социально-политической и евангельской «свободности»;

• субъект свободы воли и призвания благодати (2, 102, 109, 241; 4, 178). Соотношение свободы и благодати Божией асимметрично, идея абсолютной самодостаточности и автономии человека исключается: человек, пишет православный иерарх, "без благодати Божией ничего благоугодного творити не может", есть "как изсохшая ветвь, которая никакого плода творити не может" (2, 241). Здесь – принципиальная грань, отделяющая православный образ мышления Тихона Задонского и всех представителей русского рационального богословия от концепций самодостаточного субъекта в мистической (Экхарт, Таулер, Беме, Арндт, Сен-Мартен) и рационально ориентированной (Кант) верси-

ях протестантизма. Не случайно, критика «самства» как эгоизма и своеволия безблагодатного «скоточеловека», возомнившего себя «человекобогом», объединит многих отечественных мыслителей разных религиозно-философских направлений и стилей богословствования [1];

• *указатель вектора* изменения сердца от "злого" и "неправого" к "доброму" и "правому". С переменением сердца "из злаго в доброе перемениться и исправиться может весь человек" (2, 98); в этом значении «сердце» оказывается жизнеопределяющим и регулирующим органом, в котором сходятся воедино все функции человеческого естества, интенции души и устремления духа;

• *орган* религиозного опыта, «безмолвной молитвы», веры и неверия (2, 102); *проводник человека* к Богу и "небесному отечеству" (2, 247), никогда не позволяющий человеку остановиться в «самопревосхождении» и побуждающий его раздвигать границы своего нравственного развития к идеалу святости, чтобы "царство Божие внутрь себе имети" (3, 382; 5, 31); «Везде, где только может быть человек, - писал И.М.Кандорский, - везде носит с собою сердце свое, следственно, носит **престол для сожжения жертвы**» [2]. Московский священник выстраивает эту метафору «сердца-жертвенника» в русле популярного в масонской среде противопоставления *внутренней* и *внешней* церкви, *истинного* и *мнимого* (связанного с обрядоверием) христианства. Впрочем, возможны и другие источники происхождения этой навязчивой идеи противопостав-

---

[1] Даже епископ Михаил (Десницкий,1762-1820), испытавший сильное влияние религиозно-мистических идей во время учебы в Филологической семинарии «Дружеского ученого общества» Н.И.Новикова и Шварца при Московском университете, считает «самовольного» и «обоготворяющего самоволие свое» человека «внешним человеком» и пишет о «скотоподобности» этого претендующего на самодостаточность «человекобога». См.: [*Михаил (Десницкий)*]. Изображение ветхаго, внешняго. Плотскаго, и новаго, внутренняго, духовного человека: В 2 ч.– СПб.,1798. – Ч.II. – С.349; Ч.I. – СПб.,1798. – С.207. Своевольный человек, отмечает Михаил (Десницкий), «законом Божиим не связан», его отличает «Отчаянная вольнодумческая мысль», приравниваемая Михаилом к «духовному опиуму». Там же. – С.72, 145. Не трудно заметить, что это противопоставление «человекобога» «Богочеловеку» станет одной из главных тем русской философии, начиная с В.С.Соловьева и Н.А.Бердяева.

[2] *Кандорский И.М.* Образование духа и сердца в непрестанном богомыслии. – М.,1799. – С.82. Метафора «сердца-жертвенника» характерна для текстов Г.С.Сковороды. «Всякое сердце, - пишет он с понижением библейской лексики, - есть жертвенник, огнище или каминок». См.: Соч.: В 2 т. Т.2. – М.,1973. – С.122. Но здесь же Сковорода для обозначения «сердца» использует метафору «печи, горящей и дымящей вечно»!

ления «внутреннего» и «внешнего» христианства, церкви, благочестия, молитвы и др. В «Словах» Димитрия Ростовского конца XVII века читаем: «Внутренний человек, в клети сердца своего уединен, поучающся и молящся втайне». Многие не знают, продолжает он, «что есть внутреннее человека Богомысленнаго дело, ниже (ни даже. – А.Е.) что есть Богомысленность»; они ничего не знают «о творимой умом молитве», но мнят, что «подобает только теми молитвами молиться, которые написаны суть в церковных книгах; а о тайном в сердце с Богом беседовании и о происходящей оттуда пользе отнюдь незнающии» [1]. Согласно Димитрию Ростовскому, «сугубая и клеть (Церковь. – А.Е.) есть, внешняя и внутренняя, вещественная, глаголю, и духовная: вещественная от древа или камене, **духовная же клеть сердце»**. Вещественная клеть, поясняет Святитель, «на едином стоит месте, сия же всюду с человеком обносится: где-либо человек есть, всегда внутрь его сердце его» [2]. Эти же мысли могли быть почерпнуты из «Посланий» Ап. Павла, святоотеческих творений, из немецкой мистической литературы (Экхардт, Таулер, Арндт), а также из сочинений представителей христианского гуманизма Эразма Роттердамского, Я.А.Коменского и др. Метафора «сердца-жертвенника», на котором «ум священнодействует Богу» высокочастотна и для текстов Паисия Величковского [3];

- *субъект и объект* “аскетического делания”, “умного делания” (2, 98). Всякий человек, пишет Тихон Задонский, есть “как древо, у которого извнутрь от сердца исходят, как отрасли и сучки, помышления злая, похоть нечистая, гнев, злоба, сребролюбие...; подобает христианину всякому обрезывати сердце свое” (2, 82). Таким путем, продолжает он в другой работе, человек “к совер-

---

[1] См.: Внутренний человек. Из сочинений Святаго Димитрия, митрополита Ростовскаго. – М.: В Синод. тип., 1845. – С.1-2.

[2] Там же. – С.8-9. В «сердечной Богомысленности», согласно Димитрию, человек «возможет возрасти в мужа совершенна». См.: Там же. – С.11. Эта тема раскрывается наиболее полно в «Слове»: «Внутренний человек в клети сердца своего уединен поучающся и молящийся в тайне». См.: Сочинения святаго Димитрия, митрополита Ростовского: В VI частях. – М., 1786. – Ч.VI. – Л.48-54.

[3] *Паисий Величковский.* Указ. соч. – С.12 и др.

шенству, сколько возможно во плоти живущему, приходит" (4, 197); «сердце» в значении органа «Иисусовой молитвы» как «духовного художества», «умного делания молитвы» разрабатывалось наиболее активно в работах Паисия Величковского [1];

• *объект* "врачевания": Святое Писание для сердца "есть духовная аптека, в которой... Отец небесный различныя ради нас сокрыл врачевания" (3, 184); Платон (Левшин) называет «сердце» органом «раскаивания, сокрушения и болезнования», присущим только «духовному человеку» [2];

• *место объединения* свободы и ответственности человека на основе гуманного отношения к другому человеку, запрещающего использовать его "за подножие" (3, 367; 4, 121). "Порядок сердца" объединяет на своей территории "порядок ума" и корректирует его на основе нравственного императива любви к ближнему: "не делай другому человеку, чего себе не хощешь, и делай, чего себе хощешь" (4:,197); «Не в том состоит христианская свобода, - пишет Тихон, - чтобы им (христианам. – А.Е.) по воле своей жить и что хотят делать. Сия свобода есть не христианская, но плотская» (3, 396);

• *импульс* к ***соборности***, поскольку "правое сердце" ищет "общей пользы" (4, 177); «Бог есть един, - пояснял этот аспект «сердца» И.М.Кандорский, - и мы из многих семейств составим **едино тело, едину душу, и един нрав, едино спокойствие**... Сею-то измеримостию мы Необъемлемаго вместим внутрь себя, и таким образом Бесконечнаго сокроем в пределах своего сердца» [3]. П.Д.Юркевич особо отмечал, что человек «начинает свое нравственное развитие из движений сердца, которое везде хотело бы видеть благо ('общее благо'. – А.Е.), счастье... Только в этой форме *осуществленного всеобщего счастия* мир представляется ему как нечто достойное существовать [4]. У

---

[1] Этому «художеству» посвящена вся работа Паисия Величковского «Об умной или внутренней молитве» (М.,1902. – 48 с.).

[2] *Платон (Левшин).* Поучительные слова и другие сочинения. – М.,1803. – Т.19. – С.138.

[3] *Кандорский И.М.* Указ. соч. – С.135.

[4] *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе // Философские произведения. – М.,1990. – С.181. П.Д.Юркевич пишет, что «сердце испытывает легкое волнение от *идеи общего блага,* которой осуществление вы хотели бы замечать везде, куда ни обратится взор ваш». См.: Там же.

Паисия Величковского «сердце» так же является органом «устроения и составления жизни», но лишь индивидуальной [1];

• *принцип существования и императив* к исполнению «должностей» как «мирской аскезы»; на этой основе Тихон Задонский встраивает концепцию «естественного права» немецкого юриста Самуэля Пуффендорфа в систему православных ценностей отечественной культуры. Тема «исполнения должностей» центральна в христианской философии православного мыслителя и присутствует во всех его работах с середины 60-х годов, но с особой тщательностью она разрабатывается во второй книге труда «О истинном христианстве» (3, 52-370). Распространение метафизики сердца на область нравственных и социально-политических обязанностей и прав означает ее прямую вовлеченность в сферу мысли. Здесь сердце – уже нечто большее, чем чувство. Этот переход от метафизики сердца к философии сердца хорошо выразил Гегель. «**Сердце**, - писал он в "Лекциях по философии религии" **есть то, что есть я**, и не только в это мгновение, но **я вообще, мой характер**. **В этом случае под формой чувства в качестве всеобщего подразумеваются принципы или привычки моего бытия, устойчивый тип моего поведения»** [2]. Следовательно, продолжает Гегель, «если говорят: Бог, право и т. п. должны быть и в моем чувстве, в моем сердце, то тем самым выражают лишь требование, чтобы это не только существовало в моем представлении, но и находилось бы в неразрывном тождестве со мной... эта определенность должна быть свойственна моему характеру, составлять мою действительность в целом». На этом основании выпускник теологического отделения Тюбингенского университета 1793 года делает вывод, проясняющий интенции русской «метафизики сердца»: «Сердце, чувство должны быть очищены, воспитаны. Такое воспитание означает, что истинным должно стать для человека иное, высокое» [3].

В морали и праве «сокровенный сердца человек», выражаясь языком Геге-

---

[1] *Паисий Величковский.* Указ. соч. – С.45.

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1975. – С.307. Выделено мною. – А.Е.

[3] Там же.

ля, «овнешняет» самое себя и как бы отрицает свое особенное, случайное и зависящее от субъективных (произвольных) склонностей существование. В этой «социализации христианства» философия сердца Тихона Задонского и других представителей русской философско-богословской антропологии радикально расходится с учением о сердце в аскетико-мистическом богословии Паисия Величковского, представленном в его работах «Об умной или внутренней молитве» (М.,1902) и «Крины сельные или Цветы прекрасные» (Одесса,1910). Отсутствие «мирской аскезы» характерно и для философии сердца Григория Сковороды;

В последнем значении «сердце» оказывается *органом*, пробуждающим в человеке дух экзистенциального вопрошания и инициирующим в нем, как пишет Тихон Задонский, "***некое движение к вечности***" (4, 59. Выделено мною. - А.Е.). Для "пременения внутренняго состояния», отмечает-православный мыслитель, надлежит «обратить ум и сердце свое к вечности" (5, 26).

Деятельностный (нравственно-практический) аспект символа "сердце" указывает на способность человека не только к самопознанию и самооценке, но также к "понуждению себя", "превосхождению себя" и "самособиранию" под знаком вечности. Здесь высвечивается глубинный смысл символа сердца, хорошо выраженный в работах Г.С.Сковороды. "Сердце твое, - учил украинский Сократ и современник Тихона Задонского, - есть корень и начало твоей фортуне"[1]. При таком подходе рациональным смыслом противопоставления «внутреннего» и «внешнего человека» в философии сердца русской философско-богословской антропологии второй половины XVIII века оказывается выявление амбивалентной онтологии человеческой субъективности, описание ценностных ориентаций, способствующих конституированию бытия человека в мире, проектирование желаемого состояния его внутренней духовно-нравственной организации и создание педагогической антропологии для при-

[1] *Сковорода Г.С.* Указ.соч. - Т.2. - С.363. Разрядка моя. - А.Е.

ближения к манифестируемым идеалам.

Поскольку «метафизика сердца» обнаруживает в человеке и в самом «сердце» такое внутреннее содержание, которое существенно для теоретического сознания, то следует, по-видимому, отметить проблематичность вывода Г.В.Флоровского о традиции отечественной «философии сердца» начала XX века как «волне подражательного пиетизма», «антиинтеллектуализма» и попытке заменить догматику «аскетикой» [1]. Критикуя «философию жизни» М.М.Тареева за излишнее, как ему казалось, акцентирование темы сердца и намерение возродить «русскую традицию философии сердца» путем установления связи Платона (Левшина) с Феофаном Затворником (Говоровым), Г.В.Флоровский квалифицировал эту попытку как «рецидив отвлеченного морализма» и «возврат в XVIII век, с его “просвещением” и с его “чувствительностью”, «утопляющей разум в сердце» [2]. Тареев, продолжал Г.В.Флоровский, “только подводит кажущееся обоснование под тот тихий и очень распространенный тип русского обскурантизма, когда именно в ‘теплом благочестии’ или в ‘философии сердца’ ищут тихой пристани от всяких умственных тревог» [3]. Флоровский не проводит различия кардиоцентрических антропологий русского рационального богословия, аскетического богословия Тихона Задонского и мистико-аскетического богословия Паисия Величковского. Возможная справедливость критики последнего варианта кардиогносии не уместна в отношении Макария (Петровича), Платона (Левшина) и Тихона Задонского, которых нельзя заподозрить в ‘обскурантизме’, или ‘мироотречении’.

Сочинения православных мыслителей отразили формирование религиозно-философской антропологии в русской культуре конца XVIII столетия и придали этому процессу дополнительные импульсы. Не случайно идеи кардиогносии просматриваются не только в практике “умного делания” оптинских

---

[1] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Изд..3. – Киев, 1991. – С.444, 443, 439.
[2] Там же. – С.450.
[3] Там же. – С.512.

старцев, но и в психоментальной структуре героев произведений Н.В.Гоголя и Ф.М.Достоевского [1]. В работах А.И.Галича, И.В.Киреевского , Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника (Говорова), П.Д.Юркевича, В.А.Снегирева, В.И.Несмелова, М.М.Тареева, Б.П.Вышеславцева, А.И.Ильина, П.А.Флоренского, В.В.Зеньковского и даже Е.И.Рерих [2] обнаруживаются многочисленные параллели, лексические, мотивные и проблемные соответствия размышлениям представителей русской философско-богословской антропологии о «логике сердца» и «логике ума», вере и знании, «верующем разуме», «умосердце», "Боге живом" и "Боге ученых", о "внутреннем" и "внешнем" человеке, сердце как метафизическом «ядре личности», дуализме «светлого» и «темного» начал в человеке («светлая» и «темная духовность», «данность» и «заданность» личности в педагогической антропологии В.В.Зеньковского).

«Философия сердца» стала ядром педагогической антропологии П.Д.Юркевича, вполне верно писавшего в «Чтениях о воспитании» (1865) о том, что «ум без чувствительного сердца и твердого характера, или нежное сердце и бесхарактерность, или твердый характер, но не просвещенный разум – все это жалкия явления, происходящия от одностороннего и не равномерно-

---

[1] См.: *Вайскопф М.* Гоголь и Сковорода: проблема «внешнего человека» // Советское славяноведение. – 1990. - № 4. – С.36-45; *Буланов А.М.* Святоотеческая традиция понимания "сердца" в творчестве Ф.М.Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. I. -СПб., 1994. -С.275 и след.; *Котельников В.А.* Восточнохристианская аскетика на русской почве // Там же; *Бухаркин П.Е.* Православная Церковь и светская литература в Новое время: основные аспекты проблемы // Христианство и русская литература. Сб. 2. -СПб., 1996; он же. Православная Церковь и русская литература в XVIII – XIX веках: (Проблемы культурного диалога). – СПб.,1996 и др.

[2] См.: *Рерих Е.И.* Учение Живой Этики. Сердце (1931-1932). – М.: Международный Центр Рерихов,1995. – 352 с. Не без элементов «духовидения» разрабатывалось учение о сердце, «метапсихическом знании» и «криптостезии» архиепископом Лукой (Войно-Ясенецким). См.: *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий).* Дух, Душа и Тело. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. – С.26-49, 116-124. Е.И.Рерих разрабатывала в своем сочинении такие значения *сердца,* как «солнце организма», микрокосм, в котором «дремлют все энергии мира», «аккумулятор и трансмутатор (претворитель) энергий», «соединитель миров», «посредник с мирами высшими» (Указ. сочинение. – С.12,41; 89; 53-54,90; 49; 291). В художественном надконфессиональном мире Е.И.Рерих *сердце* оказывается органом претворения «личных желаний» в «ведущую мировую волю»! (С. 45). Для Е.И.Рерих также «очень очевидна» связь *сердца* «с космическим пульсом»! (С. 324). *Сердце* «зависит и отражает космический пульс» (с.90). В популярной среди отечественных масонов конца XVIII века книге Сен-Мартена «О заблуждениях и истине …» (М.,1785) утверждалось, что сердце как телесный орган «имеет сношение с четырьмя переменами луны», что «причина физическая» управляет не только «движением воды», но и «движением сердца». Русские критики (возможно, П.С.Батурин, или Аполлос (Байбаков)) верно оценили труд «проповедника мнимых таинств»: у сочинителя «новой Метафизики … естественные законы не суть законы Невтоновы»! См.: Исследование книги о заблуждениях и истине, Сочинено особливым обществом одного Губернскаго города. – Тула,1790. – С.54.

го образования названных способностей» [1]. Учитель при сообщении сведений, наставлял педагог и философ, «имеет в виду не только научить ученика чему-нибудь, но и возбудить в его сердце лучшия и светлейшия чувства; в противном случае самая большая и самая лучшая часть действительного мира будет скрыта от ученика, будет как бы не существовать для него» [2]. Если школа пренебрегала «развитием сердца», продолжал он, сообщала ученику «свет, но без теплоты, способность знать без способности сочувствовать, то сведения, приобретаемые учеником, будут употребляемы им в жизни только как хорошие средства для удовлетворения его самолюбия и для расширения его границ, а не для блага общего, не для счастия и совершенства других людей» [3].

Именно в русле отечественной традиции И.А. Ильин сделал «сердечное созерцание» предельным основанием культурно-творческого отношения человека к миру во всех существенных отношениях - хозяйственно-экономическом, познавательном, политико-правовом, художественно-творческом и религиозном. «Сердечное созерцание, - писал он в работе «Путь к очевидности», - может присоединиться к любому культурному акту; и каждый культурный акт, к которому оно приходит, приобретает особую предметность, проницательную глубину, духовную значительность и творческую силу» [4]. Все акты человека, как разъяснял эту мысль великий русский философ, «обновляются, очищаются и углубляются от участия этой (сердечного созерцания. – А.Е.) драгоценной духовной силы. Все сферы жизни заживают новыми содержаниями: воспитание, преподавание, дружба, брак, семья, врачевание, служба, суд, воинское дело, политика, хозяйство – все приемлет дары

[1] *Юркевич П.Д.* Чтения о воспитании / Издание Н.Чепелевского. – М.: В Унив. тип., 1865. – С.33.
[2] Там же. – С.198.
[3] Там же. Б.П.Вышеславцев с ощущением «первопроходца» оценил философскю разработку термина «сердце» у П.Д.Юркевича и П.А.Флоренского лишь как «только постановку вопроса и собрание цитат». См.:*Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // Этика преображенного эроса. – М.,1994. – С.272. В журнальном варианте статьи 1925 года это примечание, свидетельствующее о непомерной гордыне и «глухоте» автора к «Вечному» в отечественной традиции «философии сердца», отсутствует. См.: *Вышеславцев Б.П.* Значение сердца в религии. – Путь. – Париж, 1925. - № 1 (сентябрь). – С.59-79.
[4] *Ильин И.А.* Путь к очевидности. – М.,1993. – С.393.

религиозного обновления, в которых так настоятельно нуждается современная культура человечества» [1].

Как видим, русская “метафизика сердца” с ее экзистенциально-личностным осмыслением жизни и веры расширяет и уточняет наши представления о религиозности русского человека и секуляризации культуры в век Просвещения, а также об особенностях и закономерностях формирования в России системы взглядов, именуемой сегодня философской антропологией. Аспекты и компоненты предложенной концептуальной модели феномена *сердца* могут, несомненно, уточняться и пересматриваться. Вместе с тем методология и техника контекстуального анализа многомерного и многозначного символа-философемы «сердце» позволяет перевести общие рассуждения о «философии» и «метафизике сердца» в русло количественных и качественных (по компонентам и аспектам) оценок антропологических идей того, или иного мыслителя. На этой основе возможно более конкретное историко-философское изучение развития антропологической темы в отечественной культуре.

Предпринятый в **третьей главе** анализ антропологических воззрений в русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века показывает:

(1) Концепция человека в философско-богословской литературе этого периода противополагается просветительской антропологии и сведению человека к части природы или слепку социокультурной механики и ее элементу. Человек признается не только частью природы, социально-политическим, юридическим или гносеологическим субъект-объектом, но обнаруживает и иное - духовно-нравственное измерение, не редуцируемое к натуралистическим, социально-политическим и эпистемологическим схемам.

(2) Рассматривая человека как существо, ориентированное в своих действиях на высшие смысложизненные ценности, православная философско-богословская мысль прорывает узкий горизонт натуралистических и рациона-

---

[1] *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. Т.1. – Гл.V. О приятии сердцем. – М., 1993. – С.107.

листических концепций человека в отечественной философии Нового времени и вполне справедливо обосновывает то сегодня вполне очевидное утверждение, что человек - это не только рационально познающее, но и переживающее существо в его недостаточности, фрагментарной интегрированности, незавершенности, с его трагическими противоречиями, элементами дезинтеграции, тревогой, отчаянием, но также с верой и надеждой. Символ «сердце» просвечивает сквозь все нравственно-эмоциональные универсалии амбивалентной онтологии человеческой субъективности: душу и тело, чувства и разум, волю, веру и сомнение, смирение и гордыню, надежду и отчаяние, смысл и неосмысленность, утверждая основную идею христианской философии об активной роли человека в создании самого себя как нравственно совершенной личности, не редуцируемой к воздействиям внешней среды.

(3) Реальной основой противопоставления «внутреннего» и «внешнего» человека у представителей русской философско-богословской мысли выступает стремление противостоять низшему слою и уровню “смыслов” культуры, свойственных редуцированному типу существования человека со стратегией на *обладание, соперничество, самопревознесение и самолюбование* - “самство”. Христианская философия устремлена на “духовного человека”, сопрягаемого с семантическим рядом лексем *совести, милосердия, соучастия, благоговейного отношения к жизни* - со всем тем, что приподнимает человека над горизонтом повседневности, возвышает его над существованием под модусом ***«иметь»***. Такой тип теоантропоцентрических воззрений на человека исключает “самство”, низведение человека “до подножия” и может быть квалифицирован как разновидность православно-христианского гуманизма. Основанием интеграции и средоточием всех элементов онтологии человеческой субъективности выступает ***сердце***. Именно оно «обеспечивает» проектирование и продвижение по пути к идеалу “духовного человека”, способствует укоренению и прорастанию человека в бесконечном пространстве этически понимаемой культуры.

(4)Глубокие размышления выдающихся представителей отечественной философской культуры середины XIX – начала XX столетия о воспитании сердца как предпосылке преображения человека и изменения его отношения к другому человеку, государству, «исполнению должностей», к истории и самому себе не были чужды и представителям русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века. Анализ этих вопросов составит содержание четвертой главы.

ГЛАВА 4. ЭТИКО-СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII – НАЧАЛА XIX ВЕКА

4.1. Религиозно-нравственное обоснование труда, собственности и богатства в русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века.

Представления о власти, собственности и богатстве в значительной степени определяют социально-экономический генотип общества и формируют механизм социокультурного наследования с присущими ему парадигмой хозяйствования, системой ценностей и мотивационным комплексом. Отсюда вполне понятно, почему в русской православной философско-богословской литературе века «дворцового Просвещения», стремящейся сохранить под напором «секуляризаторов на троне» единство веры, традиционных ценностей культуры и общественных идеалов, уделялось столь важное значение темам власти, собственности и богатства, их сакральному осмыслению и обоснованию. В центре внимания многих церковных иерархов – митрополита Платона (Левшина), Дамаскина (Семенова-Руднева), Аполлоса (Байбакова), Тихона Задонского, Гавриила (Петрова), Феофилакта (Русанова) и др. – оказались жгучие вопросы о форме правления и справедливом устройстве государства, об отношении к собственности и богатству, прошлому и будущему страны.

Христианские гуманисты подобно светским мыслителям своего времени проявляли критическое отношение к российской действительности: осуждали произвол помещиков и мздоимство судей, пороки дворянства и духовенства, говорили о пренебрежении воспитанием и «повреждении нравов». Несовершенным порядкам своего времени духовные писатели противопоставляли идеал общественного устройства, призванного утвердить «Евангельскую свободность», защитить человеческое достоинство, обеспечить «общее благо», социальную гармонию, веротерпимость и процветание Отечества.

В творениях православных иерархов нет систематического анализа феномена власти, механизма хозяйственно-экономической деятельности, форм собственности и богатства. Тем не менее в многочисленных богословско-догматических и гомилетических произведениях, дневниках и эпистолярном наследии духовных писателей содержатся многочисленные высказывания и отдельные замечания по всем этим вопросам. Систематизация и анализ воззрений православных мыслителей на власть, собственность и богатство в период формирования капиталистического уклада, зарождения биржи и коммерческого кредитования в России представляют значительный интерес, поскольку именно в это время в отечественном общественном сознании происходит радикальная трансформация ценностных установок, а проблемы богатства и накопительства, справедливого распределения материальных благ и потребления выходят на первый план и приобретают особую остроту.

В русской общественно-политической, философской и духовной литературе второй половины XVIII - начала XIX в. содержатся различные суждения по проблемам власти, собственности и богатства. Взгляды отечественных просветителей по этим вопросам изучены достаточно полно (Болебрух А.Г., Каменский З.А., Моряков В.И., Щипанов И.Я., Шкуринов П.С. и др.) [1]. Осмысление же этих проблем в православной богословской литературе века Просвещения все ещё не стало предметом специального исследования.

Идея общности труда в философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века была не новой. «В русской литературе, - отмечает В.С.Никоненко, - требование к инокам трудиться проповедовалось в «Житии

[1] *Бак И.С.* Антифеодальные экономические учения России второй половины XVIII века. – М.,1958; *Белявский М.Т., Кислягина Л.Г.* Общественно-политическая мысль //Очерки русской культуры XVIII века. Ч.3. – М.,1988; *Болебрух А.Г.* Критика феодально-крепостнического строя в трудах русских и украинских просветителей XVIII – начала XIX века. – Днепропетровск,1988; *Грацианский П.С.* Политическая и правовая мысль России второй половины XVIII века. –М.,1984; История русской экономической мысли. Т1. – М.,1955; *Моряков В.И.* Русское просветительство второй половины XVIII века. – М.,1994; Очерки по истории экономических наук в России XVIII века. – М.,1960; *Семевский В.И.* Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века. – 1888; *Щипанов И.Я.* Философия русского Просвещения: вторая половина XVIII века. – М.,1971; *Шкуринов П.С.* Философия в России XVIII века. – М.1992; *он же.* Радищев: Философия человека. – М.,1988;

Феодосия Печерского», Нилом Сорским и другими. Относительно же мирян эта тема была позабыта со времен Владимира Мономаха, и только в XVII в. она формулируется в столь резких формах» [1]. Действительно, в отечественной книжности второй половины XVII столетия после «Уложения» (1649) царя Алексея Михайловича, окончательно закрепостившего крестьян, с необычайной силой и остротой разрабатывается сюжет евангельской притчи (Лк. 16: 19-31) о богатом и Лазаре. Как заметил А.Н.Робинсон, проповедь нищелюбия и милосердия со стороны богатых в литературе этого периода сопровождается утверждением того, что «нищета не отторгает человека от добродетели», а перемена положения «богатого» и Лазаря после их смерти излагается как объективное восстановление справедливости [2]. В сочинениях Симеона Полоцкого и Юрия Крижанича разработка этой темы выходит на новый и более глубокий уровень.

Симеон Полоцкий в вирше «Труд», критикуя праздность и тунеядство, настаивал на обязанности каждого человека, включая царя, трудиться для своего пропитания:

Не хотящим же трудов полагати,
не подобает хлеба подаяти:
«Праздный да не яст», - апостол сказаше
иже от Христа правда учен бяше [3].

В своем учительном сборнике «Обед душевный» он излагает притчу о богатом и Лазаре и порицает «сребролюбцев», которые не милуют «нищих». «Суху име руку он богач немилосердный, - пишет он, - иже к нищему Лазарю не простирающе ея с хлебом» [4]. В соответствии со святоотеческой традицией им осуждается не столько богатство само по себе, сколько низкие душевные качества богатого, поскольку «богатый» изображается как «окаянный скупец»,

---

[1] *Никоненко В.С.* Русская философия накануне Петровских преобразований. – СПб.,1996. – С.176.
[2] *Робинсон А.Н.* К проблеме «богатства» и «бедности» в русской литературе XVII века (Толкование притчи о Лазаре и богатом) // Древнерусская литература в ее связи с новым временем. – М.,1967. – С.130, 131.
[3] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения / Подгот. текста, вступ. статья и коммент. И.П.Еремина. – М.;Л., 1953. – С.15.
[4] *Симеон Полоцкий.* Обед душевный. – М.,1681. – Л.177.

«человек… безчеловечный», который богат не только «златом и серебром», но «купно же и грехами» [1]. И только смерть приводит к перемене состояния «богатого» и Лазаря: «Оле изменения! Богатый обнища, нищий обогате» [2]. В целом, толкование этой темы у Симеона Полоцкого, по верному замечанию А.Н.Робинсона, развивается в русле традиционно-риторической морализации: человеку предписывается уклонение от страсти «лихоимания» и зависти к «множеству богатств» , а «лазарям» рекомендуется «не отчаиваться в скорбех», ибо Господь их «яко врачь сечет, режет, палит и гладом смиряет» [3]. Однако несмотря на абстрактно-символическое осмысление сюжета известной притчи, несомненной заслугой Симеона Полоцкого является увязывание богатства и бедности с осуждением «купецтва» и «тиранства» (вирши «Купецтво», «Началник» и «Разнствие» в «Вертограде многоцветном») [4].

Юрий Крижанич также утверждал, что все люди, несмотря на сословные различия, должны исполнять различные обязанности. Ведь никто, писал он, «не рожден для того, чтобы жить только для себя и заботиться только о своих удовольствиях. Но каждый человек должен делать какое-нибудь дело, которое будет полезным также и для всех людей, и зарабатывать себе на хлеб» [5]. Признавая просвещенную монархию («самовладство») лучшей для России формой правления, Крижанич подобно Симеону Полоцкому резко критиковал «тиранство» и «людодерство», не прибегая при этом к метафорическому языку. Короли, писал он, «должны править народом не ради своей личной пользы, а на пользу, на общее благо и на счастье всего народа» [6]. Широкий культурологический подход к политике, бедности и богатству, выдвижение на первый план «общего блага» и милосердия, а также права народа на сопротивление

---

[1] Там же. – Л.177, 373.

[2] Там же. – Л.375 об. Более детальную разработку притчи о богатом и Лазаре у Симеона Полоцкого см. в указ. работе А.Н. Робинсона. – С.135-139.

[3] *Симеон Полоцкий.* Указ. соч. – Л.378.

[4] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. – С.7-8, 11-13, 15-16.

[5] *Крижанич Юрий.* Политика. – М.,1997. – С.278.

[6] Там же. – С.303.

«людодерским законам» - все это позволило Юрию Крижаничу намного опередить свое время. А выдвижение им в качестве основных задач правительства обеспечение благочестия, справедливого суда, мира и материальных условий для достойного человека уровня жизни [1] делает великого хорвата человеком и нашего времени.

В «Поучительных словах» Димитрия Ростовского конца XVII века слово ***труд*** чаще всего употребляется в одном ряду со словами «болезни», «печали», «бедства», «суеты». Человек, пишет митрополит Ростовский, в мир «на труды, на болезни, на печали происходит, яко птица на парение» [2]. «Всякия лета, - продолжает он, - имуть свои бедства: детство слабость, невежество, учение, страх; младость непостоянство, нерассуждение; **мужество труды, суеты, гонения, вражды, ревнования**; старость всегдашнюю немощь, лишение памяти, уничижение» [3]. Глубоко понимая «природу» человека, Димитрий констатирует: «Кто много имать, желает более: кто высоко стоит, еще выше взыти хощет; а иже мало и ничтоже, и той имети желает» [4]. И все же в его проповедях ощущается дух Нового времени. Человеку, утверждает митрополит, невозможно пребывать в «непрестанной молитве», «понеже и ко иным делам, и яже о нужных попечении и управлении своего дому, времяни требе есть: **время делания, время беседования, время ядения и пития, время покоя и сна».** Лучше «краткую молитву к Богу сотворити со вниманием, - делает он вывод, - неже безчисленная словеса глаголати без внимания, и воздух токмо словесы и гласом вотще исполняти» [5]. Димитрий Ростовский резко обличает богатство, приобретенное нечестным трудом. Будет изгнан из Царствия Божия те, пишет он, кто «храмы Божии созидают и укра-

---

[1] Там же. – С.418. «Долг короля, - пишет Крижанич, - [обеспечить] благочестие, справедливость, покой и изобилие или веру, суд, мир и дешевизну»

[2] *Димитрий (Туптало).* Остальныя сочинения Св. Димитрия, митрополита Ростовскаго чудотворца, доселе свету еще неизвестныя. – М.: В Синод. тип., 1803. – С.176.

[3] Там же. – С.177. Выделено мною. – А.Е.

[4] Там же. – С.179.

[5] Внутренний человек. Из сочинений Святаго Димитрия, митрополита Ростовскаго. – М.: В Синод. тип., 1845. –С.23, 24. Выделено мною. – А.Е.

шают от неправедных имений, от слез и крове людския, а не от своих праведных трудов… таковых милостыня, еже от инаго насильно отъяти, а другому подати, не есть милостыня, но разбой. **Храм Богу созижди, а ближняго вконец разори, разбой то»** [1].

Не без влияния петровских реформ в своих последних проповедях святитель слагает гимн «приятию мира». «Обое любо, пишет он, и душа и мир сей… обое любо человеком: и душевное спасение, и мира сего наслаждение… Люба есть душа… Люб есть и мир сей, ибо той чувствам нашим к наслаждению вся представляет угодная видению, ***богатства***, и любезная красноличия, слышим сладкая пения и мусики, вкушению пиршества, обонянию благовония ароматы, осязанию сладострастия» [2]. Люб есть и мир сей, продолжает, Димитрий Ростовский, «в нем жизни нашей настоящей имамы все потребное… И едва можно распознати, что лучше, душа ли или мир сей» [3]. С сожалением, Димитрий констатирует, что «человек временнаго ради богатства ничтоже вменяет свою душу, за злато и сребро… душу свою полагает» [4].

Под пером Святителя возникает весьма реалистичная, хорошо известная на Руси картина. «Все блаженство на земли в жизни сей, - пишет Димитрий, - есть богатых блаженство; вся же беда в жизни сей есть убогих беда. Кто честен – богатый, кто бесчестен – убогий; кто славен – богатый, кто худороден – убогий; кто премудр – богатый, кто глуп – убогий. Богатый бо аще бы и весма был глуп, обаче то самое, яко богат, умным его между простонародными человеки творит и вси словес его, яко словес премудраго философа, слушают и ум того похваляют; убогий же и нищий аще бы был и совершенно умен и прямый философ, то он глуп, потому что нищь». В целом, митрополит Ростовский не осуждает «богатых добродетельных, милосердных, и от своих праведных

---

[1] Сочинения святаго Димитрия, митрополита Ростовскаго: В 6 ч.– М.,1786. – Ч.2. – Л.94-94 об. Выдел. мною.
[2] Там же. – Ч.5. – Л.132-132 об.
[3] Там же. Л.132 об.-133.
[4] Там же. Л.137 об.

трудов богатеющихся». Свое слово он направляет против тех, кто «от чужих трудов» и «от неправды богатство себе собирает» [1].

У Димитрия Ростовского чувствуется острое осознание трагизма нищенского существования человека. Но вместе с тем он выделяет два вида нищеты. Имеется ***нищета*** как результат жестокой эксплуатации, когда «блаженство неправедных богатых есть от кровавых потов людей убогих» [2]; когда властители, как писал Симеон Полоцкий, стригут со своих подданных не только «волну», но и «кожу и тело». Такой нищете митрополит и человек всем сердцем сочувствует и осуждает ее виновников. Но есть и другая ***нищета*** - когда, согласно Димитрию, «ленятся делати и трудитися, да воровством питаются, крадут, или на разбой идут, или другое нечто худо творят, или токмо об милостыни, от подаяния людского ищут питатися и в глаза людем что смола лезут, а могли б другие и делпти, и зарабатывати себе хлеба» [3]. Такие люди, здесь же отмечает митрополит, «не получат царствия небеснаго» и будут «мучитися с веки во веки» вместе с «неправедными богатыми».

Темы труда, собственности и богатства рассматриваются в русской богословской литературе конца XVIII – начале XIX века также в русле идей святоотеческого православного наследия. Развивая идею «симфонии» государтва и церкви в деле «внешней заботы» о спасении человека, православные иерархи полагают, что «церковь и общество, вера и закон гражданский, гражданин и христианин... суть совершенно согласны» (II, 362-363) [4]. С первых катехизических бесед 1757-1758 гг. и до последних «Слов» 1806 г. в центре внимания Московского митрополита Платона (П.Е.Левшина, 1737-1812) оказываются вопросы взаимоотношений индивида и общества, государства и

---

[1] Там же. – Ч.3. – Л.85 об.
[2] Там же. – Л.86.
[3] Там же. – Л.87 об.
[4] Здесь и далее ссылки на творения Митрополита Платона даются в тексте по изданию: *[Платон (Левшин), митрополит]* Поучительные слова преосвященнейшим Платоном, митрополитом Московским и Калужским, и Святотроицкия Сергиевы Лавры священно-архимандритом проповеданныя в разных местах: В 20 т. -М.,1779-1806. Латинская цифра - номер тома, арабская - страница. Ссылки на произведения Платона, не вошедшие в это издание, даются отдельно.

церкви. В решении этих вопросов он подобно другим представителям русской философско-богословской мысли своего времени – Гавриилу (Петрову), Дамаскину (Семенову-Рудневу), Тихону Задонскому, Феофилакту (Русанову) и др. - исходит из идеи богоустановленности монархии как наилучшей формы государственного устройства и принципов 1) общности труда; 2) моральной нейтральности собственности и богатства самих по себе и важности материального достатка для человека и общества в целом; 3) гармонии личного и общественного интересов как средства осуществления «общего блага»; 4) необходимости подчинения личных интересов общему благу; 5) недопустимости чрезмерного «искания прибытков» и использования любых способов «к своему обогащению»; 6) широкого использования благотворительности, исключения мотовства и скупости; 7) употребления своего богатства «к чести Божией, к пользе общей и к пристойному себя содержанию» (VI, 183).

Прежде всего митрополит Платон и другие православные иерархи утверждают обязанность труда для каждого человека. В русле традиции, восходящей к Иосифу Волоцкому, Юрию Крижаничу, Симеону Полоцкому, Димитрию Ростовскому и Феофану Прокоповичу, ими защищается идея социального служения церкви. Не осуждение, не отрицание и отречение от мира, а преобразование мира на христианских началах путем внешней работы в нем - вот путь, предлагаемый православными иерархами. «Покой», к которому призывает Евангелие, разъясняет Платон (Левшин), «не состоит в том, чтобы оставить все мирские должности и попечения, то есть, чтобы оставить дом, жену, детей, промыслы и удалиться в уединенное место. Нет! Сии попечения нам от праведной судьбы назначены... Да они же не токмо не отводят от спасения, но и суть средством к спасению: ибо исправлением должности своея пользуем мы общество, и воспитанием детей приуготовляем добрых граждан» (IV,114). И человек, продолжает Платон, «не может извиниться... что он вместо того будет упражняться в единой молитве и богомыслии. Ибо одно дело Божие другому подрывом служить не должно, и

сии дела суть совместны: одно другому не только не противно, но и одно другому помогает» (IV, 115).

В духе века Просвещения Платон пишет: «Человек рождается на труды. Сия истина... естественна нам, и источник нашего счастья. Свойство и духа и тела нашего требует, чтоб мы *во всегдашнем были движении*» (V, 90. Курсив мой. - А.Е.). Православный мыслитель хорошо понимает, что в «произволении» человека предаться «лежанию и неге», «услаждать чувства», «повергнуть разум в недействие и усыпить все душевные силы» (X, 7-8). Но каков будет итог? При таком образе жизни «дух отяготится унынием и печальною скукою, тело расслабят и измучат болезни, душу обременят пороки, совесть истерзают собственные попрекания, обличения и беспокойства: *сам для себя будешь излишним, другим во вред, и бесполезная для земли тягость»* (X, 8. Курсив мой. -А.Е.). Как видим, Платон уже в 1780 г. отчетливо формулирует тему «лишних людей». Биограф Московского митрополита И.М.Снегирев отмечает, что Платон «был враг праздности и роскоши». При нем студенты Московской академии не только занимались музыкой, пением, постановкой спектаклей, играми, но и трудились на свежем воздухе: чистили рощи, дорожки, убирали сено, пололи гряды в огородах, собирали травы для аптеки [1]. Другой биограф также пишет, что семинаристы после уроков занимались уборкой сена на лугах Вифанского монастыря «за вознаграждение»[2].

Уже в 1765 г. Платон говорил вслед за С.Пуфендрофом, что «различные житейские нужды неотменно требуют от нас пристойнаго о содержании своём попечения... И поэтому нельзя сказать, чтоб совсем возбранено было стараться о пользе своей, и искать себе честным образом прибытков» (I, 365) [3]. Годом

---

[1] См.: *Снегирев И.М.* Жизнь Московского митрополита Платона: В 2 ч. - М.,1856. - С.65-66.
[2] См.: *Розанов Н.П.* Московский митрополит Платон. - СПб., 1913. - С.49.
[3] Ср.: *Пуфендорф С.* О должности человека и гражданина по закону естественному... / С лат.перев... [И.Кречетовским]. – СПб.,1726. – С.99: «Самолюбие весма вкорененное в человеце, принуждает, чтобы прилежное имел о себе попечение и о своих пользах всякими образами промышлял».

раньше (в 1764 г.) православный иерарх в присутствии Екатерины II заявлял, что великая жажда богатства «ничем погашена быть не может; и она подобна огню, который чем более в себя дров принимает, тем более разгорается... Подлинно не виновато богатство; да и богатиться не грех: но во всем должна быть мера» (I, 144). «Скудость и богатство, - разъясняет свою мысль молодой законоучитель цесаревича Павла Петровича, - суть средния вещи, которыя на добро и зло употреблены быть могут» (I, 366). Не запрещается Евангелием, продолжает он, «всякое умеренное попечение, но запрещается попечение чрезмерное, когда кто наподобие бессловеснаго животнаго единственно думает о телесном насыщении и прибытках, оставивши попечение о благочестии и о честности» (I, 366). Митрополит Евгений (Болховитинов) также придерживался весьма реалистической мотивации труда. Живущим «среди Мира и в недрах семейств своих невозможно, - пишет он, - не помышлять о приобретении и сохранении своего имения, и тот, кто не стал бы пещися об удовлетворении нужд домашних своих, был бы, по слову Апостолову, как бы веры отвергшимся и невернаго горшим» [1].

Платон (Левшин) называет «чрезмерное попечение о прибытках» ***заботой***: «Заботы суть труды сверх нужды подъемлемыя по единой корыстолюбия или честолюбия алчности» (V, 92). Таковые *заботы,* продолжает он, «жизнь нашу огорчают и сокращают»; они происходят «от нашего превратного произволения» (V, 93). Ограничителем метаморфозы *труда* в *заботу* у Платона выступают два условия: 1) честность способов добывания «прибытков» и 2) учет «пользы ближняго». При собрании богатства, утверждает двадцатисемилетний проповедник, «во-первых, наблюдать надобно честность, то есть не думать, чтоб всякий способ позволителен был к обогащению себя. Второе, богатству не отдавать всего своего сердца, но притом, что наипаче,

---

[1] *Евгений (Болховитинов).* Собрание поучительных слов, в разныя времена и в разных епархиях проповеданных, святейшего правительствующего Синода и Комиссии духовных училищ членом, Евгением, митрополитом Киевским и Галицким...: В 4 частях. – Киев: В Тип. Киевопечерския Лавры, 1834. – Ч.1. – С.285.

стараться о богатстве добродетели... При сем богатстве и оное твердо и безопасно» (I, 144). Которые же «сами токмо в себя, а не в Бога, не в пользу ближняго богатятся, то напоследок услышат, что Иаков написал: «рыдайте о лютых скорбех грядущих» (I, 145). На мой взгляд, два этих правила, сформулированные православным мыслителем в 1764 г., и сегодня звучат весьма свежо и привлекательно.

В проповедях Феофилакта (Русанова) 1800-1806 годов наиболее полно представлена аргументация о значении социального неравенства, «личного интереса», необходимости согласования интересов и защиты собственности. «Природа и происхождение», «бедность и изобилие», воспитание, образование и «ученость», пишет он, «делают великое различие между людьми» [1]. Мирские нравоучители, отмечает Феофилакт, «говорят нам, что страсти в нравственном и политическом свете также необходимо нужны, как и ветры в физическом... Они утверждают, что человек не есть человек, когда не предается любимым своим склонностям» [2]. Придерживаясь концепции «общественного договора», философски образованный архиепископ замечает, что если судьбу человека вверить «управлению страстей», то «вся бы земля обратилась в вертеп лютейших зверей, и право сильнаго учинилось бы единственным и всеместным законом». Поэтому **человеку**, продолжает он**, следует исполнять христианские обязанности**, так как «**проистекающая от них польза не исключает и земную**» [3]. Феофилакт акцентирует «нравственное равенство» людей и пишет о необходимости «***взаимности вспоможений***», несмотря на социально-экономическое и политическое неравенство людей. «Не все обязаны все делать, - заключает он, - но всяк должен быть полезен для других по мере телесных сил и душевных дарований, по состоянию, по занимаемому месту, по имуществу» [4].

---

[1] *Феофилакт (Русанов).* Поучительныя слова и речи, сочиненныя и проповеданныя в разных местах Синодальным членом, преосвященнейшим Феофилактом, архиепископом Рязанским и Зарайским: В 2 частях. Изд.2. – М.: В Синод. тип., 1809. – Ч.2. – С.168-169, 127, 12-122.

[2] Там же. – Ч.1. – С.25.

[3] Там же. – С.25, 26.

[4] Там же. – Ч.2. – С.120.

Глубина мысли Феофилакта (Русанова) проявляется в том, что действие моральных императивов подкрепляется им политико-правовыми установлениями. Государство, вполне верно утверждает он, должно ***законом*** охранять собственность, чтобы «частные люди» были «суть законные владельцы своей собственности… **Когда заимодавец не защищен, владелец не обеспечен, то нет ничего вернаго. Под предлогом равенства, хищение, грабеж, всеместно распрострут цепи притеснения»** [1]. Наконец, в полемике с Филаретом (Дроздовым) по поводу перевода сборника статей Ансильйона «Эстетические рассуждения» в 1813 году Феофилакт делает тонкое замечание, касающееся мотивации «частного интереса». «Делать добро из корысти, - пишет он, - есть, по мнению критика (Филарета. – А.Е.), нравственность купеческая, или торговая». «Ежели через корысть, - продолжает Феофилакт, - разумеет он приобретение польз личных противузаконными средствами, то мудрое правительство не терпит таковой корысти не токмо в купечестве, но и в никаком состоянии» [2]. Но корысть, «правилами честности руководимая, - заключает он, - корысть, соглашающая личныя выгоды с общим добром, и в случае нужды подчиняющая их общему добру, никогда не может быть предосудительна. Иначе надлежало бы не токмо запретить торговлю, но и остановить награды, и воспретить всякому гражданину думать о своей безопасности и пользе» [3].

Платон (Левшин) придает большее значение моральной мотивации. Человек, утверждает он в «Слове» от 31. X. 1764 г., одарен «свободностию». Поэтому мы «не яко машины, стремлением управляемые, но с рассуждением и советом беспринужденно избираем доброе или злое» (I, 221). Здесь речь идет о необходимости ориентировать хозяйственную и трудовую деятельность на исполненную высокой духовности цель, лежащую вне экономики. Основным

---

[1] Там же. С.119. Выделено мною. – А.Е.

[2] *Феофилакт (Русанов)*. Опровержение примечаний на книгу Ансильйона под заглавием Естетическия рассуждения. – СПб.: В Тип. И.Иоаннесова, 1813. – С.22.

[3] Там же. – С.22-23.

побуждением к трудовой деятельности, согласно «русскому Платону» и Гавриилу (Петрову), должен выступать не личный, а общественный интерес и «общее благо»! 5 мая 1764 г. законоучитель Платон излагает десятилетнему наследнику престола Павлу Петровичу иерархию ценностных ориентаций: «Любовь к Богу должна почитаема быть выше, нежели любовь к ближнему и самому себе; так же и любовь к обществу должна быть больше собственной»[1]. Эти беседы были опубликованы Платоном через год в книге «Православное учение, или Сокращенная Христианская Богословия» (1765), переведенной на многие иностранные языки. Здесь находим развитие интересующей нас темы. «Хотя любовь к самому себе естественно есть велика, - пишет он, - и мы ближняго обязуемся любить как самого себя, а не выше себя, однако любовь к *общему добру,* то есть *к сохранению целостности общества,* должна почитаема быть еще выше, нежели любовь к самому себе» [2]. Молодой учитель наследника российского престола хорошо понимал, что в реальной жизни самым сильным побуждением к деятельности выступает трудно сдерживаемая стихия «личного интереса», самолюбие и честолюбие человека. «Но сие есть несчастие человеческаго рода, - говорил он 20 ноября 1765 г. в придворной церкви в присутствии Екатерины II, - что редко когда мы можем свои меры сохранить. Оное справедливое о нуждах своих попечение часто обращается в скудный порок корыстолюбия, сребролюбия, непомерныя заботливости, скупости и роскоши» (I, 365-366).

Митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Гавриил (Петров) в одном из «Слов» 1773 года также говорил, что человек, «которого страсти привязали к собственным пользам, и удалили от польз отечества, уже тем самым начал себя ненавидеть. Ибо он уже теряет способы, какия общество

---

[1] *Платон (Левшин).* Дневник // Из бумаг Митрополита Московского Платона / Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете. - М.,1882. - С.72.

[2] *[Платон (Левшин)].* Православное учение, или Сокращенная Христианская Богословия, для употребления Его Императорского Высочества, пресветлейшаго Всероссийскаго наследника, благовернаго государя, цесаревича и великаго князя Павла Петровича, сочиненная... иеромонахом Платоном...- М.,1780. - С.168. Курсив мой. - А.Е.

готовило умножать его щастие... он таким образом оторвал себя от союза других, силится себя поставить центром всех» [1]. Развивая критику эгоцентризма и индивидуализма, бывший ректор Московской Академии доказывает, что «человек один счастия своего ни составить, ни сохранить не может...Одежда, пища, домы, имение, увеселения, которыя покоят нас в жизни, суть плоды трудов других. Отринем их; мы всего лишимся. Честь будет пустое имя» [2].

Все эти рассуждения молодого «русского Платона» и Гавриила (Петрова) полемически направлены против концепции «личного интереса» французских просветителей, заменивших теономную этику ортодоксального богословия анализом «естества» - *природы человека.* Человек признавался единственным творцом своей судьбы, вся мотивация человеческой деятельности редуцировалась к *страстям* и *потребностям,* по-преимуществу материальным, а философская антропология выстраивалась на принципах гедонизма с элементами утилитаризма и индивидуализма. Уже в первой книге Гельвеция («Об уме»), вышедшей в 1758 г., явственно присутствовала натуралистическая установка и утверждалась идея всемогущества *«личного интереса» («личной выгоды»)* как скрытого двигателя человеческого поведения. «**Личный интерес, -** отмечал Гельвеций**, - есть единственная и всеобщая мера достоинства человеческих поступков»** [3]. Этот *интерес* был выделен как важнейший принцип философской антропологии и прямо связывался с чувством ***себялюбия,*** обусловленного физической природой человека. В русском Просвещении аналогичные идеи развивались в работах А.Я. Поленова, С.Е.Десницкого, И.А.Третьякова и др. Так, А.Я.Поленов, опираясь на теорию естественного права, утверждал в своем конкурсном сочинении

---

[1] Слово на высокоторжественный день коронования всепресветлейшия Великия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны Самодержицы Всероссийския, проповеданное Синодальным Членом Гавриилом, Архиепископом Санкт-Петербургским и Ревельским... - С.-Петербург: При Имп. Акад. наук, 1773. – С.7.
[2] Там же. – С.8
[3] *Гельвеций К.А.* Сочинения: В 2 т. - М., 1973.- Т.1.- С.187. Выделено мною -А.Е.

1766 г., что «собственная каждого польза составляет главный предмет, к которому, как к средине, стремятся все наши помышления, и притом ободряет нас к понесению всяких трудов... мы по врожденной в нас склонности стараемся беспрестанно о нашем благополучии: искать того, что нам приносит действительное удовольствие, и убегать всего, что ему противно...» [1].

Для «русского Платона» неприемлемы эгоцентризм («*самство*») и гедонизм секулярной этики Гельвеция. Он стремится обосновать теономную этику, в которой свобода воли человека сопряжена синергийно с божественной Благодатью и направляется ею. В «Слове о пользе учения» 20 сентября 1765 г. молодой проповедник отмечал: «Многие, оставив источники Израилевы, черпают из кладезей погибельных; многие, помазавшие только губы науками, высоко о себе мечтают. Сия досадная о себе мечта раждает излишняя вымыслы и затеи... а нередко и безбожие» (I, 357). В «Слове» 20 ноября 1765 г. он развивает эту тему и проясняет различные аспекты негативного образа самодостаточного, оставившего «попечение о благочестии» и ориентированного на нечестные «*прибытки*» человека. Перед нами разворачивается впечатляющая галерея «корыстолюбцев» (См.: I, 367-374). Среди них:

- желающий больше, чем ему «надобно». Хотя, как отмечает Платон, «...подлинно трудно определить, сколько кому иметь надлежит, а наипаче ежели рассуждать различность состояний... однако нетрудно приметить ненасытное желание» (I, 367);
- думающий о «прибытках», но забывающий о благочестии (I, 369);
- рассчитывающий от несчастий «деньгами откупиться» (I, 370);
- полагающий, что всё в этой жизни «зависит от его трудов, а не паче от

---

[1] *Поленов А.Я.* О крепостном состоянии крестьян в России // Избранные произве- дения русских мыслителей второй половины XVIII в.: В 2 т. - М.,1952.- Т2. - С.8. А.Я.Поленов воспроизводит основную мысль Гельвеция: Человеку прирождена способность иметь «чувство любви к удовольствию и ненависть к страданию». Из этих двух чувств образуется «чувство *себялюбия*». См.: *Гельвеций К.А.* Указ. соч. Т.2. - М.,1974. - С.233. Отметим, что у Гельвеция есть немало высказываний в защиту принципов общественной пользы и любви к общему благу. «Можно ли основать нравственность, - спрашивает Гельвеций, - на иных принципах, кроме принципа общественной пользы?» (Там же. – С.432). А.Я.Поленов, как известно, учился в Страсбургском университете (Франция).

благословления Божия» (I, 370-371);

- «пристрастные к богатству» и не желающие с ним «никогда расстаться» (I, 371);

- «непрестанно собирающие богатство, а не имеющие ничего»; таких людей Платон называет «*скупыми*» и особенно ярко и выразительно описывает их. *Скупые* - «...имения своего не владетели, но *бедные приставники*. Они богатство собирают, чтоб больше собирать. Сей идол у них есть неприкосновенный, которому они жертвуют всею своею жизнию. Такие люди кому смешны, а мне жалки кажутся. Трудятся, потеют, суетятся, в день беспокоятся, ночь всю свои кладовыя осматривают, а совсем тем ходят в раздранных рубищах, живут по ангельски, почти ничего не едят, ни пьют, жена не одета, сын брошен без воспитания, от приятелей бегают, сродников чуждаются, и весь свет мотовством порицают» (I, 372-373). На мой взгляд, Н.В.Гоголь не много добавил к образу этого прототипа Плюшкина;

Наконец, среди «корыстолюбцев» Платон изображает и тех, кто «вместо скупости обожили блистательную роскошь, или , простее сказать, *мотовство*» (I, 373. Курсив мой. - А.Е.). Это, по справедливому замечанию Платона, самый опасный «род корыстолюбцев», ибо «скупость своим трудом не пользуется», а роскошь «чужие труды пожирает»; *скупость* «вредит тому, кем она владеет, а роскошь нередко целыя государства разоряет. И потому **роскоши поветрие едва ли не смертоноснее**. Ибо не так удобно скупость, как роскошь яд свой сообщает» (I, 374) [1]. Ненасытные люди, говорит духовный писатель, «сожаления достойны», «досады», а иногда и «всякого проклятия достойны, когда разорением других себя обогащают, и на развалинах убогих свои расширяют здания» (I, 368). Такие люди, отмечал он еще в 1763 г., разрушают **«союз»** членов общества, а **«сей союз есть столь велик, что он общества душею по**

---

[1] Платон включает необходимость избавления от всех этих «родов корыстолюбия» в свой «Краткий катихизис для обучения малых детей Православному Христианскому Закону» (1766). См.: Часть III «О Законе Божии», раздел «Должность богатых» (VI, 183).

справедливости назваться должен» (I, 79-80). Необходимо, продолжает он, хранить этот **«священный союз»** как **«многих во едино»** соединение **«взаимным друг о друге попечением»** (I, 80. Выделено мною. - А.Е.).

Гавриил (Петров) в «Слове» 2 ноября 1777 года развивает эту тему. «Избирать человеку **приятное**, утверждает он, - еще не есть совершенство, когда сие относится к одним только чувствам; взирать на **пользу,** еще не делает человека совершенным, когда он здесь помышляет наиболее о себе; но избирать то, что есть **честнейшее**, прямо относится к совершенству его; ибо здесь и чувства согласуются с разумом и пользы с пользами других и намерения с намерениями Бога» [1].

Евгений (Болховитинов) обсуждает тему причин накопительства более реалистично. Люди, согласно ему, «скопляют богатство» для того, чтобы (1) «впредь не терпеть бедности и нужды»; (2) быть уважаемыми и почитаемыми другими; (3) «избавиться серебром от заслуженной казни» и «оправдаться на суде»; (4) «сделать счастливыми» детей. Как историк и археограф, Евгений пишет о тщетности «скопления богатств» ради благополучия детей. «Почти всегда опыт доказывает, - отмечает он, - что великое богатство любостяжателей редко доходит до третьего или четвертого рода их... Отец, собирая, сам в жизни воспользоваться всем им не успел; сын, получив наследство без доброго воспитания, употребить его не сумел: а внуку часто достается быть нищим, презренным и поруганным за предков своих» [2]. На этом основании знаток педагогики предлагает родителям употребить богатство «на просвещение ума» и «улучшение сердец» своих детей, на «наклонение сердца их к трудолюбию, к терпению, к человеколюбию, к благотворительности» [3].

Выдвигая на первый план **«благополучие общее»**, православные мыслители резко критикуют ростовщичество. В «Слове» 1763 г. Платон

---

[1] Слово в день тезоименитства ... Императрицы Екатерины Алексеевны... проповеданное... Гавриилом, архиепископом Новгородским и Санкт-Петербургским. 2 ноября 1777 г. – СПб., 1777. – С.4-5.
[2] Указ. соч. – Ч.2. – С.22, 16-20.
[3] Там же. – С.20.

(Левшин) говорил: «Пропали бы **вредные прибыльщики,** которыя общей пользе предпочитают собственную свою, вместо того, чтоб пользу общую защищать, не только с потерянием пользы своей, но, когда того нужда потребовала, и самой жизни: а через сие дражайшее общество подобно б было доброй и домостроительной фамилии (семье - А.Е.)» (I, 81. Выделено мною. - А.Е.).

Утопическая вера в добродетельных дворян и «помещиков-отцов», характерная для Д.И.Фонвизина и Н.И.Новикова,[1] была присуща и митрополиту Платону. Не случаен у него прием противопоставления дворян «добрых» и «жестокосердечных», сел устроенных и неустроенных. Фонвизин противопоставил Стародумов и Правдиных Скотининым и Простаковым. У Новикова Мирен противостоит Змеяну, а деревня *Благополучная* - деревне *Разоренной*. Аналогичную картину видим и у православного писателя в его «Путевых заметках» за 1792 и 1804 гг. Выехав в 1792 г. из Вифании в Переславль, митрополит отмечает, что «сел знатных по дороге нет». Однако перед Суздалем в селах графа Шереметева и князя Голицина он видит иную картину и записывает, что «домы крестьян очень хороши и более походят на купеческие». В селе «Писцово» князя Голицина он насчитывает до 500 дворов, в селе «Ивановское» графа Шереметева - «домов до 1000», видит в этом селе «три церкви каменные, колокольню с часами, домы каменные и деревянные хорошие и много в нем фабрик набойчатых» [2].

Во время путешествия в Киев в 1804 г. Платон видит иную картину: возле Смоленска «все доказывало и бедность и малолюдность жителей»; «от Можайска до Смоленска в некоторых местах представлялось нам необыкновенно, что и женщины пашут; а притом оне же, вскачь яко летят

---

[1] См.: Моряков В.И. Русское просветительство во второй половине XVIII века. - М.,1994. - С.153.

[2] Путевые заметки преосвященного митрополита Платона, Московского и Калужского, в Ярославль, Кострому и Владимир, 1792 года// Снегирев И.М. Жизнь Московского митрополита Платона: В 2 ч. - М.,1856.- Ч.2. – Приложение. - С.3-19.

верхом на лошадях»[1]. Бедность сельских жителей, записывает Платон, «…сожаления достойна, тем более, что **сей род людей есть первый в государстве своею многочисленностию и упражнением своим самый полезный и нужный; простотою же своих нравов меньше всех развратности подвержен.** А потому желательно, чтоб на сию неповинную и многоплодную государственную отрасль правительство с большим вниманием воззрело и отняло бы все те пагубные причины, кои приводят их в бедность, и улучшило бы их состояние»[2]. Платон усматривает причину «сего истощения бедных христиан» Смоленской губернии в **«злости»** и **«хитрости»** наполнивших эти «местечки» многочисленных инородцев - «процентщиков»[3].

С середины семидесятых годов мотив реабилитации «личной пользы» звучит в «Словах» Платона более отчетливо. Продолжая осуждать «себялюбие» и «самолюбие», он вместе с тем, подобно Якову Козельскому [4], полагает, что «любовь к самому себе» сама по себе нейтральна с этической точки зрения. В проповедях Евгения (Болховитинова) мотив реабилитации «личной выгоды» и «самолюбия» также присутствует вполне отчетливо. «В мире, - пишет он, - **почти все человеческие дела основаны на выгоде и самолюбии. Без сих побуждений люди ничего не начинают, ничего не продолжают и ничего не оканчивают. Самое *доброхотство* и *услужливость* ближним по большей части бывает только покровом тех же страстей.** Ибо как скоро нет выгоды, или чести в оказании добра ближнему, то едва ли кто обращает на него свое внимание» [5].

Внешне позиция отечественных православных мыслителей сближается с подходом секулярной автономной этики. В самом деле, они семантически разводят и противопоставляют значения понятия «любовь к самому себе» и

---

[1] Путешествие Высокопреосвященнейшего Платона, митрополита Московского, в Киев и по другим российским городам в 1804 году // Там же. -Приложение (второе -А.Е.). - С.9.
[2] Там же. - С.54. Выделено мною. - А.Е.
[3] Там же. - С.15-16.
[4] Философические предложения… сочиненныя Яковом Козельским. – СПб., 1768. – С.54.
[5] *Евгений (Болховитинов).* Указ. соч. – Ч.2. – С.216. Курсив и выделено мною. – А.Е.

слов «себялюбие» (эгоизм) и «самолюбие». Негативное значение для них имеют лишь два последних слова, поскольку они, по мнению Платона и Евгения, включают в себя желание первенствовать за счет других, повышенную чувствительность к мнению о себе окружающих, опору лишь на свои силы и неприятие Бога. В традиционной церковной культуре положительная оценка себя рассматривалась как грех гордыни. У названных же православных иерархов под явным влиянием просветительской идеологии складывается новое понимание отношения человека к себе: самоуважение и забота о ***себе*** признаются как естественные и необходимые. Семантическое развитие слова «гордость» (самоуважение) в языковой практике митрополитов Платона и Евгения особенно хорошо заметно на фоне негативных коннотаций слова «гордость», закрепленных в «Словаре русского языка XVIII века» [1].

Оставаясь сторонником рационалистического подхода к этике, ранний Платон утверждал, что следование *добру* и уклонение от *зла* предполагают познание и рациональное различение первого от второго. Поэтому в «Слове о пользе учения» 20 сентября 1765 г. он видел «плоды учения» не только в порядочности просвещенного человека в делах и его прилежности «в домостроительстве», но также и в том, что образованный человек «гнушается роскошью», «удален от скупости», то есть способен к рациональному самоограничению в своем естественном стремлении к «прибыткам» (См.: I, 357). Даже ещё в 1769 г. он в своем рассуждении о «свободности» рассматривает свободу человека в четырех планах и выделяет 1) *естественную;* 2) *моральную;* 3) *Евангельскую* и 4) *церковную* «свободности»

---

[1] См.: Словарь русского языка XVIII века. Вып. I – X. – (Л.) СПб., 1984-1998. – Вып.V. – С.168. Слово «гордость» раскрывается здесь как «высокое мнение о себе, уверенность в превосходстве над другими; высокомерие, кичливость». Процесс лексического оформления понятия «самоуважение» весьма подробно описан в работе: *Круглов В.М.* Имена чувств в русском языке XVIII века. – СПб.: Изд. ИЛИ РАН,1998. – С.12 – 22. Интересно отметить, что слово ***самолюбие*** понимается Платоном (Левшиным) в положительном значении вслед за С.Пуфендорфом и переводчиком А.Поупа – последователем М.В.Ломоносова Н.Поповским. Платон признает «естественность» *самолюбия* и осуждает подобно Пуфендорфу и Поупу лишь непомерно завышенное самолюбие. Ср.: *Пуфендорф С.* О должности человека и гражданина по закону естественному… - СПб., 1726. – С.99; Опыт о человеке Господина Попе / Пер. с фр. Николаем Поповским 1754 г. –М.,1757.– С.3.

(II, 218-226). При этом чрезмерное («самовольное») пристрастие к «прибыткам» характеризуется православным мыслителем как «несвободность моральная». Такой человек, согласно Платону, - «раб или связан есть» (II, 221); он «связан на земли», «связан и на небесех» (Платон цитирует Евангельский текст: Мф. 16, 19).

В отличие от Руссо, «русский Платон» не идеализирует «естественное состояние»[1]. Неявно полемизируя с автором «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), он утверждает, что «свободностию естественной... наслаждался первосозданный Адам, а кроме его может быть никто» (II, 218). В состоянии «общежительственнаго союза» человек должен желания свои, намерения, слова и дела наклонять не к пользе единственно своей, но паче к **пользе общественной»** (III, 35. Выделено мною. - А.Е.). Для этого люди, отмечает Платон, «правительству других покой свой и безопасность препоручили» (II, 218). Отвергающий государство, «должен от людей удалиться и жить один в лесу со зверьми, лишаясь всех выгод человечества» (II, 219).

Ректор Московской Академии Дамаскин (Семенов-Руднев) в проповеди «Об истинном гражданине» (29 июня 1777) развивал эту же тему. «Хотя свобода или независимость от других каждому человеку по природе и первобытному состоянию свойственна, - говорил он, - однако благоразумный гражданин ведает совершенно, что люди, сошедшиеся в общежительство, добровольно от оной (свободы. – А.Е.) отказались, и взаимным отношением друг к другу себя обязали» [2]. Поэтому «благоразумный гражданин», продолжает православный иерарх, завершивший свое образование в Гёттингенском университете, «наблюдает свободу в благопристойном только равенстве граждан, в беспрепятственном и спокойном употреблении своего

---

[1] См.: *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. - М.,1998. - С.73, 138 - 139, 146.

[2] *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Проповеди Святейшаго Правительствующаго Синода Конторы члена… и Московской Славено-Греко-Латинской Академии Ректора, Дамаскина… говоренные с 1775 года по 1782 год. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1783. – С.33.

имущества, в свободном обращении своих талантов и заслуг ко всеобщему благоденствию. Кроме же сего во всем прочем подвергает себя общественным законам» [1].

Критикуя апологию догосударственного состояния человечества и культа *естественного человека* у Руссо, Платон (Левшин) утверждает, что только «свободность моральная» и «Евангельская», «не по страху» и «не по слепому стремлению», а «по ясному добра и худа понятию», приводит человека к подлинной свободе - к «разрешению на земли» и, следовательно, «разрешению на небесех» (II, 220). «В рассуждении сего, - подчеркивает Платон, - **свободен есть, кто следует руководству разума и хранит добродетель**, а раб или связан есть, кто работает страсти и ей последует, яко вол, ведомый на заколение» (II, 221. Выделено мною. - А.Е.). Отмечу, что здесь явственно сформулированы основополагающие идеи христианизированного сократизма и стоицизма. Но важно отметить и другое: Платон приходит к мыслям, напоминающим ключевые положения кантовской философии морали о различии *легальности* и *моральности.*

В самом деле, «свободность Евангельская» как «дополнительное следствие свободности моральной» состоит, согласно Платону, во-первых, «в независимости от власти страстей и пороков» (II, 221); во-вторых, «в наклонении сердца нашего к исполнению закона не по страху, но по любви, не по слепому стремлению, но по ясному добра и худа понятию» (Там же,224). Предвосхищая кантовскую постановку проблемы соотношения *моральности и легальности*, отечественный мыслитель пишет в 1769 г. (за 9 лет до «Критики практического разума»): «Иной исполняет закон, опасаясь за преступление наказания; иной для пользы чаемой; другой для снискания славы. Все может быть не худо, да опасно, чтоб при случае... не расслаб он в делании добродетели, или и совсем оную не пренебрег» (Там же, 224). И только

---

[1] Там же.

человек, «свободностию Евангельской укрепляемый», исполняет закон «не по силе приказания одного, ибо таковой есть временщик; не от страха, ибо таков есть раб и подл, но по любви... ибо честность почитает паче всякого прибытка», от благоразумия, «ибо он духом святым просвещен есть». Такой человек, заключает Платон, не может сделаться «изменником добродетели» (Там же, 225). В русле идей Канта и предвосхищая В.С.Соловьева, он восклицает: «О, когда б таковая свободность больше имела действия в сердцах человеческих! Меньше б законодатели и законоблюстители имели затруднения» (Там же).

Не трудно заметить, что здесь речь идет о трех ступенях духовного возрастания личности - о переходе от «доморального» (Кант) и «естественного» (Платон) поведения человека к *легальности* (Кант) и «моральной свободности» (Платон) и, наконец, к *моральности* (Кант) и «Евангельской свободности» (Платон). При этом третья ступень духовного развития личности у обоих мыслителей разомкнута и открыта для бесконечного самосовершенствования человека на пути к *святости* как регулятивному идеалу у Канта и реальному преображению человека, его обожению у «русского Платона». Но на этом типологическое сходство заканчивается и явственно обнаруживаются исходные различия конфессиональных установок **православного** (Платон) и **протестантского** (Кант) мировоззрений.

Эти различия обнаруживаются в четырех основных моментах: **во-первых**, Платон следует традиции теономной этики, а Кант строит автономную этику - этикотеологию; **во-вторых**, Платон разрабатывает этическое учение на основе синергии свободы воли человека и божественной Благодати с допущением онтологической доминанты Промысла, а Кант строит философию морали на принципе свободы воли автономного субъекта, где Бог является лишь ментальной конструкцией - *идеей чистого разума.* Бог

для Канта - это только «*das Ideal der Heiligkeit in Substanz*» [1]; **в-третьих**, Бог «русского Платона» - Бог Авраама и Исаака, хотя до середины 70-х гг. он находился под влиянием «естественной религии» и выдвигал на первый план аргументы «Богопознания естественного»: в трехчастной структуре «Катехизисов» Платона первая часть называлась «О Богословии естественном, руководствующем к вере Евангельской»! Впоследствии православный мыслитель преодолел «протестантский соблазн» и назвал «естественную религию» основанием «слабым и гнилым» («Слово» 28.05.1805 года. См.: XX, 220). Бог же Канта - это *бог философов и ученых. Наконец,* **в-четвертых**, Церковь для Канта - это всего лишь «этическая общность людей», не имеющая «никаких узаконенных служителей в качестве должностных лиц» [2]. Ранний Платон под влиянием «Богословия дидактико-полемического» И.-А. Квенштедта также увлекался противопоставлением церкви *внутренней и внешней,* недооценивал значение таинств и обличал *обрядоверие.* К середине 70-х гг. Платон преодолел этот «соблазн». В 1769 г. он писал, что «свободность церковная» есть основание всех других «свободностей» и кто лишен её - «тот связан на земли», то есть не свободен (II, 226-227). К этому добавим, что в отличие от этики долга Канта, Платон утверждает этику на чувстве любви.

Между 1769 и 1775 гг. православный мыслитель разрабатывает учение о Церкви как «душе общества» и связывает концепцию общественного договора с идеей Церкви как «священного союза», помогающего человечеству перейти с низшей стадии *естественного состояния,* где нет «общего союза» между людьми и все внимание человека направлено «на себя одного» (III, 35), к состоянию «общежительственнаго союза», в котором человек «уже должен желания свои, намерения, слова и дела наклонять не к пользе единственно своей, но паче к пользе общественной» (Там же).

---

[1] Kant Im. Kritik der praktischen Vernunft. - Leipzig, 1978. - S.187.

[2] Кант Им. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. - М.,1980. - С.223. «Царство небесное» также истолковывается Кантом как «символическое представление, направленное исключительно на большее оживление надежды и мужества» (Там же. - С.207).

Платон видит, что реальная жизнь в России далека от этого идеала: господа «своих подданных тяжкими отягощают работами, или увечат жестокими наказаниями и несносными налогами... такие дела весьма с убийством сходны» [1]. Эти люди, пишет он, строят церкви, а сами «обирают неповинных... или самых бедных оставляют без пропитания». Подобную «благотворительность» духовный писатель называет «некоторой наружностью» [2]. Для обуздания «самства» необходимо, как считает Платон, положить «справедливые границы самолюбию человеческому». Ищи, продолжает он, «всяк пользы своей, прибытка своего: сие есть безгрешно. Но при том с великим вниманием рассматривай, не будет ли то с нарушением справедливости, не клонится ли то к явной обиде и разорению других, не выходит ли из того подрыв пользы общества, котораго ты и сам член» (III, 36). Если так, делает он вывод, то «лучше и полезнее в таком случае понести некоторый урон, ибо сохраненная чрез то **целость общественной пользы** тебя довольно вознаградит... ибо добродетель есть основание счастья» (III, 37. Выделено мною. - А.Е.). Дамаскин (Семенов-Руднев) приводит аналогичную аргументацию, что свидетельствует о единстве философско-мировоззренческих позиций двух иерархов. Всем людям от природы, говорил он в проповеди 24 ноября 1778 г., присуще «пещися о сохранении самих себя, и, сколько возможно, стараться об умножении и распространении своего благополучия». Это правило он считает «вкорененным» в сердцах людей и подвигающим их на искание «своей пользы» [3]. Что же заставляет человека жить в «общежительном состоянии»? Согласно Дамаскину, первая причина – «бесчисленные потребности», удовлетворить которые он «один сам собою» не в силах. Поэтому для удовлетворения своих потребностей, говорит Дамаскин, люди и

---

[1] Платон (Левшин). Православное учение, или Сокращенная Христианская Богословия...(1765). - М.,1780. - С.203. Аналогичные мысли развиваются Тихоном Задонским в работе «Сокровище духовное, от мира собираемое». См.: *Есюков А.И.* Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1998. – С.141-142.

[2] См.: указ. соч. - С.203.

[3] Указ. соч. – С.37.

«сошлися в одно место», образовав села, города и государства. «И когда где случится, - заключает он, - что собственная польза не может быть соблюдена без нарушения общей, тогда общую пользу предпочитать надлежит своей собственной» [1].

Представители русского рационального богословия подобно светским гуманистам своего времени соотносят *честь* не с сословным статусом и местом человека в социальной иерархии, а с исполнением им христианских нравственных норм. «Честь, - пишет Платон (Левшин), - ни к какому состоянию прямо не привязана, ибо она ни из какого состояния не исключается. Она состоит в исправлении должности, какую промысл на кого возложил, и в непорочности. Состояния прямо нет низкаго и подлаго» (IV, 18). Все зависит от того, продолжает он, «как кто оное проходит» (Там же). *Честь* как достоинство человека переводится православным мыслителем из официально-социальной сферы в сферу нравственно-этическую - в *благую честь (благочестие)*. Такая *честь*, как об этом уже писали предшественники Платона Антиох Кантемир и В.Н.Татищев, приобретается не по наследству («породе»), а зарабатывается собственными усилиями. «Честь, - утверждает духовный писатель, - состоит в исправном и непорочном исполнении должности, в какой бы кто ни был» (IV, 19). Как видим, в 60 - 70-х гг. XVIII в. происходит окончательный разрыв традиционной логической цепи: *порода - чин - достоинство - честь*[2]. Сформировалось новое представление о *чести* как равном праве личности. Поэтому христианско-гуманистическая мысль отстаивает честь и достоинство человека как такового.

В конце XVIII века в философско-богословской (как и светской) литературе нарастает ощущение катастрофизма, начинает доминировать тема *повреждения нравов*. Платон (Левшин), Тихон Задонский и др. много говорят о

---

[1] Там же. – С.42.

[2] Анализ начала процесса смысловой трансформации понятия *честь* в литературе конца XVII – начала XVIII в. дан Л.А.Черной во второй главе коллективной монографии: Древнерусская литература. Изображение общества / АН СССР. Ин-т мировой литературы им. А.М.Горького; Отв. ред. Демин А.С. - М., 1991.

том, что «нравы испортились», веру «дерзостно презирают», «безверие своевольствует»; служители веры «едва ли не в пренебрежении и презрении», «пренебрежено воспитание», «корысть и деньги превозмогают», «беззаконное лицеприятие преобращает порядок» (V, 205-208). Среди основных причин *повреждения нравов* в России Платон и Тихон Задонский называют нарастание индивидуализма и эгоизма - «самства» (XII, 86); поиск *чести* «без честности» (XIII, 215); мздоимство чиновников и корыстолюбие судей (V, 208); стремление светской власти полностью подчинить себе духовную власть; невнимание к воспитанию подрастающего поколения и засилье иностранцев среди наставников (V, 207; XX, 35); распространение надконфессиональной религиозности (XX, 109) и коварство Запада, «острозрительного и дальновидного на зло» и «всегда православию враждебного» (XX. 30). В связи с этим в центре внимания мыслителей оказывается тема судьбы России. Слава Отечества, отмечает Платон в «Слове» 12 февраля 1794 г., «...тогда будет невредима, когда благородное свойство Россиан будет без всякой измены проходить из рода в род» (XVI, 380). К «похвальным свойствам предков наших» духовный писатель относит *благоразумие, мужество, любовь к отечеству, горячее благочестие и ревность к вере* (Там же). «Течение времяни, - продолжает он, - нравы наши несколько переменило. Но весьма б для нас было постыдно, ежели б наши добрые предки не узнали нас; ежели б свою благородную кровь нашли они не в той чистоте, в какой они нам сообщили» (Там же). «**О Россияне !** - говорил Платон 15 мая 1803 г., - **... пусть иноплеменные перестанут нам быть наставниками; а паче от нас да научатся вере к Богу и благим делам»** (XX, 35. Выделено мною. - А.Е.). Духовный наставник обеспокоен ослаблением «священной узды веры» в Отечестве (XX, 33). Прохладел жар веры, отмечает он в «Слове» 15 мая 1804 года «едва ли не всякая вера почитается за едино; и сей драгоценный залог столь пренебрежен, что он оценяется очень дешево и едва ли не всякое другое ему предпочитается. Да кажется, **как будто нарочно употребляются способы,**

дабы веры важность уменьшить, или сравнять ее со всеми в свете верами, сколь бы они ни были заблуждающи» (XX, 109. Выделено мною. - А.Е.). Враг России, писал Платон, надеется «совершенно поработить себе отечество наше, разве когда основание веры в нем поколеблет» (XX, 30).

В 1805 г. Платон завершает работу над «Краткой Церковной Российской историей» и под впечатлением изученного исторического материала говорит в «Слове» 28 мая 1805 г.: «Если читать историю рода человеческого всех веков, ничего другого не усмотришь, как только насилия, искания корысти и возвышения, ни мало не уважая ни честности, ни совести, ни веры. Редко, редко где найдешь пример добродетели чистыя и совестныя. Вот что стал человек в естественном или натуральном его положении!» (XX, 219).

Еще в «Слове в новый 1766 год» Платон говорил, что «мир сей можем мы себе представить наподобие великия реки, которая непрестанным течением движется и в которой одна капля за другою влечется... Время без перемен быть не может, и все, что переменам подлежит, есть во времени. А что подлежит переменам, то подвержено и тлению» (II, 11). Не без влияния Августина Платон разделяет время на *прошедшее, настоящее и будущее.* «**Прошедшее**, - говорит он, - **ничто, настоящее есть едва понимаемая точка, будущее неизвестно**» (II, 16). Но если «о прошедшем лет наших времени» можно сказать, что «оно прошло», то «о наших делах», утверждает православный мыслитель, того сказать нельзя: «**Наши прошедшие дела не прошли. Нет! Пройти они не могут. Остались они, да и всегда останутся в совести**» (II, 16. Выделено мною. - А.Е.). В «Слове на 1806 год» Платон возвращается к метафоре *реки времен,* но истолковывает ее как символ *вечности.* «Течет время непрестанно, - говорит он, - яко **приснотекущая вода**, и после упадает в бездну вечности, и в ней скрывается. Но, по мнению почти общему, паки вода, из моря чрез разные проходы земныя протекая, открывается на поверхности земли источниками, и паки составляет реки, и свое течение в море совершает» (XX, 381).

Этот ход мысли православного философа чрезвычайно важен и поучителен. Через десять лет после новогоднего (1806 года) «Слова» митрополита Платона другой знаменитый русский человек - Гаврила Романович Державин - запишет 6 июля 1816 г. на исходе своей жизни последнее стихотворение «Река времен», отмеченное печатью не только величественности, но и безнадежности: «дела людей» и даже «звуки лиры и трубы» - все «вечности жерлом пожрется и общей не уйдет судьбы». «Тут, - писал исследователь творчества поэта В.Ф. Ходасевич, - отказывался Державин от мечты, утешавшей его всю жизнь» [1]. Итог размышлений Платона более оптимистичен: не все пройдет и память человеческая сохранит дела! Пусть «корабль жизни нашей», говорил Платон в «Слове на новый 1781 год», всегда остается в середине «двух неизмеримых бездн: прошедших веков и будущей вечности. Ежели что в сем мрачнейшем положении нас утешить может, то **история и вера**: **история о прошедшем, вера о будущем**» (X, 27).

В **заключение** отметим.

1. В русском рациональном богословии второй половины XVIII – начала XIX века и христианской философии Тихона Задонского реабилитируются собственность и богатство, присутствует стремление преодолеть разнонаправленность векторов *богоугодности и богатства.* Антитезе *быть* или *иметь* православные мыслители противопоставляют объединительную формулу: «*иметь*, чтобы *быть*». Личный интерес при таком подходе подчинен идее общественного служения, а материальная трудовая деятельность обретает духовную (религиозно-нравственную) мотивацию, подрывающую основания индивидуализма и эгоизма («самства»).

2. В текстах православных мыслителей нет позитивной или негативной оценки частной, или общественной собственности. Определенная форма собственности не рассматривается ими как гарант процветания, или нестабильности

---

[1] Ходасевич В.Ф. Державин. - М., 1988. - С.265.

общества. Решение проблемы переводится в иной план: для них важнее то, чему эта собственность и богатство служат. Труд выступает для представителей русской философско-богословской мысли ценностью и этическим идеалом. Но при этом труд прославляется не столько как процесс созидания земных благ и творчества, сколько в качестве средства воспитания в человеке самодисциплины и способности к преодолению растлевающей его лености. Значение «личного интереса» и роста материального благосостояния признается, но с ограничением: не увеличивать чью-либо бедность. Такой подход станет определяющим для русской философии хозяйства и хозяйственной этики С.Н.Булгакова.

3. Представления проанализированных православных иерархов о труде, собственности и богатстве входят в состав ядра формирующегося в конце XVIII – начала XIX века концепции социального христианства и выводят на базовые ценности отечественной культуры, связанные с православием и воплощенные в особенностях русского менталитета. Для религиозных мыслителей органичен лишь тот труд, который совершается не только ради личного материального интереса, но и на благо ближних, а также во имя сохранения ***«священного союза»*** *общества*. Эта высокая нравственная мотивация труда оказалась как бы вне сферы внимания представителей деистическо-материалистического направления отечественной философской культуры XVIII века.

4. Наконец, тема труда, собственности и богатства осмысливается в православной философско-богословской литературе не только в контексте идеи общего блага и необходимости сохранения «союза общества», но и, что самое важное, выводит на проблему исторической памяти как средства конституирования настоящего и оживления **веры** и **надежды** человека на будущее. Анализ историософских аспектов отечественной богословской мысли рассматриваемого периода представлен в следующем разделе.

4.2 Социальный детерминизм и свобода: национально-патриотические аспекты русского рационального богословия второй половины XVIII – начала XIX века.

Для духовной культуры России второй половины XVIII века характерно нарастание интереса к отечественной истории и критическое отношение к *баснословию* «Синопсиса» И.Гизеля, «Летописи» Димитрия Ростовского и «Ядру Российской истории» А.И.Манкиева. Феофан Прокопович впервые в отечественной культуре отделил историю как науку от риторического «вымысла» [1] и наметил программу, реализованную в исторических сочинениях В.Н.Татищева, М.М.Щербатова, Н.М.Карамзина. В меньшей степени рационалистическая методология свойственна «риторической истории» М.В.Ломоносова, стремившегося сделать отечественную историю «опорой для чувства народной гордости» (М.О.Коялович, В.О.Ключевский) [2].

Немногочисленные исторические сочинения представителей отечественной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века представлены работами: *Георгий Конисский* (1717-1795). История русов или Малой России / Сочинение Георгия Конисского, архиепископа Белорусского. – М., 1846; *Аполлос (Байбаков).* Рассуждение. О разных в Славено-Российской церкви от начала ея до нынешних времян знаменитейших приключениях // [Аполлос (Байбаков)]. Богословские рассуждения и несколько при конце детских разговоров: читанныя на Богословских публичных состязаниях в разное время в Семинарии Святотроицкия Сергиевы Лавры под предводительством тоя семинарии Ректора и Богословии Учителя Иеромонаха Аполлоса. – М., 1781. – С.11-35; *Вениамин (Румовский-Краснопевков).* Подробное историческое описание Архангельской епархии и бывших в оной архиереев, до нынешних времен доведенное...// Любопытный месяцеслов на лето от Рождества Христова 1795 года. – М., 1795. – С.1-180; *Дамаскин (Семенов-Руднев Д.Е.).* Библиотека Российская или Сведение о всех книгах в России с начала типографии на свет вышедших. Труд епископа Дамаскина (Семенова-Руднева). По 1713 год /Издал В.М.Ундольский. С

---

[1] *Феофан Прокопович.* Про риторичне мистецтво. Кн.6. Про метод писання історії і про листи // Феофан Прокопович. Філософські твори: В 3 т. -Київ, 1979.- Т.1. - С.336-366.

[2] С.М.Соловьев отмечал в 1855 г., что М.В.Ломоносов «явился у нас отцом того литературного направления, которое после так долго господствовало». Соловьев увидел у Ломоносова стремление «перевесть летопись на язык похвального слова» и преобладание «**риторического элемента** над научным, историческим». К «риторическому направлению» Соловьев отнес также исторические работы Ф.А.Эмина и И.П.Елагина. См.: *Соловьев С.М.* Писатели русской истории XVIII века //Соловьев С.М. Сочинения в восемнадцати книгах. Кн. XVI. – М.: Мысль,1995. – С.221, 230, 251. Выделено мною. – А.Е. М.О.Коялович указал на близость «певца русской славы» Манкиеву и «Синопсису». См.: *Коялович М.О.* История русского самосознания. Изд.4. – Минск, 1997. – С151. Позднее о «патриотическом упрямстве» и «риторической истории» М.В.Ломоносова писали В.О.Ключевский и П.Н.Милюков. См.: *Ключевский В.О.* Лекции по русской историографии // Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. Т.VII. Специальные курсы. – М.: Мысль, 1989. – С.196-197; *Милюков П.Н.* Главные направления русской исторической мысли. Изд.3. – СПб.,1913. – С.107, 169.

предисл. действительного члена Сергея Белокурова. – М.: В Унив. тип., 1891; *Евгений Болховитинов*. Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии // Воронежский край XVIII века в описаниях современников. – Воронеж, 1992. – С.58-234; *Евгений (Болховитинов)*. Описание жизни и подвигов преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. Изд. 3. – М., 1827; *Евгений (Болховитинов), митрополит*. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви / Подготовка текста, составление и предисловие - канд. филос. наук П.В.Калитин. -М.: Русский Двор, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995; *Платон (Левшин)*. Краткая Церковная Российская история: В 2 т. - М.: Синод. тип., 1805; *Амвросий [Орнатский А.А.]*. История российской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Ч. 1-6. – М., 1807-1815. –Ч.1 – 1807; *Молчанов К.С., свящ*. Описание Архангельской губернии, Ея городов и достопримечательных мест со многими древними историческими известиями и замечаниями, к дополнению Российской истории служащими, из разных рукописных и печатных книг монастырских церковных Архив, из достоверных словесных преданий и других несомнительных источников, с приобщением Архангельской губернии карты, плана и вида города Архангельска, собранное в Архангельске С. Козьмою Молчановым и изданное Главным Правлением Училищ. – СПб.: При Имп. Ак. Наук, 1813. К этим работам необходимо добавить многочисленные «Слова» Платона (Левшина), Дамаскина (Семенова-Руднева), Гавриила (Петрова), Аполлоса (Байбакова), Феофилакта (Горского) и Феофилакта (Русанова), в которых всесторонне обсуждается национально-историческая и патриотическая тема.

Не все эти сочинения представляют интерес для истории и историко-философской науки. Однако «риторическая» и национально-патриотическая «нагруженность» этих произведений создает уникальную возможность экспликации ценностных ориентаций их авторов, принадлежавших к консервативному крылу отечественной философско-мировоззренческой культуры, под влиянием которой формировалось историософское сознание Н.М.Карамзина. Внимание к феномену консервативного мировоззрения в нашей историко-философской литературе неадекватно его объективной значимости для понимания истории русской мысли. Материал богословской литературы второй половины XVIII – начала XIX века в этом отношении не исследован.

Задача раздела – вычленить и прояснить национально-патриотические аспекты русского рационального богословия второй половины XVIII – начала XIX века, составляющие ядро историософских воззрений названных авторов и проявляющиеся в их отношении к (1) провиденциализму, (2) власти; (3) социальной иерархии, равенству и свободе; (4) традиции и исторической памяти. Под ***историософией*** здесь понимается некоторое целостное видение

метафизически полагаемых «начал» и «конца истории», а также располагающегося между ними поля исторического становления всех сфер жизнедеятельности человека и общества.

Историософские воззрения, обнаруживающиеся в русской богословской литературе рассматриваемого периода, противостояли, с одной стороны, идее *циклического развития* (Вико), а с другой – концепции *линейного прогресса* человечества французских просветителей, ставивших уровень развития общества в зависимость от степени просвещения. Православно-христианская историософия разворачивается как последовательность этапов творения человека, грехопадения, искупления и становления вселенского Богочеловечества. Вместе с тем в русском рациональном богословии второй половины XVIII века решение вопроса о соотношении Провидения и свободы как в индивидуально личностном, так и в историческом планах определялось не только основными положениями восточно-христианского «Догматического Богословия», но и уровнем философско-политических знаний, содержавшихся в работах Гуго Гроция, Т.Гоббса, Дж.Локка, С.Пуфендорфа, Ш.Монтескье, Х.Вольфа, Ф.Х.Баумейстера и Руссо.

(1). ***Провиденциализм и русская теодицея.*** Основываясь на святоотеческом понимании божественного провидения и свободы воли, представители русского рационального богословия критиковали фатализм и утверждали, вслед за Иоанном Дамаскиным, что «Бог все наперед знает, но не все предопределяет. Ибо Он наперед знает то, что в нашей власти, но не предопределяет этого. Ибо Он не желает, чтоб происходил порок, но не принуждает к добродетели силою» [1].

Понимание исторического Провидения как непрерывной деятельности Бога, направляющей все существующее к своему осуществлению, порождает вопрос об отношении свободы человека к этому тотальному предписанию. Не

---

[1] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. – М.; Ростов-на-Дону,1992. – С.187 (Репринт: СПб.,1894).

случайно обыденное сознание всегда отождествляло Провидение с фатумом и в Богословии возникала проблема их разграничения. Для отечественной философской и богословской мысли на первый план также вышли вопросы причинных связей и «случая», проблемы Фатума (Рока), свободы воли и Фортуны, сближаемой со «случайностью».

Платон (Левшин), как было показано во второй главе, исключал действие рока и случайности (VII, 20) [1]. Было также отмечено, что Феофилакт (Русанов) особо выделял у Боэция значение «случайности» как результата пересечения независимых причинных рядов. Начало всех случайностей, переводил Феофилакт, есть «посторонния причины, внезапно встречающиеся, и на одно что-нибудь действующия» [2]. «Случай», отмечал он, есть событие, «**последовавшее из содействия причин. А стечение сил и действие их на одно что-либо, происходит из порядка природы**» [3]. В авторских замечаниях к переводу Феофилакт пишет, что такое понимание «случая» не исключает существования «свободы воли» и что «предузнание (Предвидение. – А.Е.) не испровергает свободы человека» [4]. В студенческом переводе Ансильона, выполненного под руководством Феофилакта, анализ причинности также выводится на проблему свободы человека и социального детерминизма. Деяния человеческие, отмечается здесь, «не составляют такой непрерывной цепи, какая примечается во Вселенной. Должно научить читателя, что свобода весьма часто прерывает сию цепь, или по крайней мере всегда может прервать ее и начинать новый ряд действий» [5]. Посему главная цель истории,

---

[1] Поучительные слова, преосвященнейшим Платоном, митрополитом Московским и Калужским, и Святотроицкия Сергиевы Лавры священно-архимандритом проповеданныя в разных местах: В 20 т. - М.,1779-1806. Ссылки на это издание даются в тексте: латинская цифра - номер тома, арабская - страница

[2] *Феофилакт (Русанов).* Аниция Манлия Торквата Северина Боэция утешение философское. Пер. с лат. яз. Корпуса Чужестранных Единоверцев Учителем Закона Иеромонахом Феофилактом. – СПб., 1794. – С.163.

[3] Указ. соч. – С.163. Выделено мною. – А.Е.

[4] Указ. соч. – С.160.

[5] *(Ансильон И.Ф.).* Естетическия рассуждения г. Ансильона члена Королевской Академии Наук в Пруссии / Перев. с фр. языка г.г. студентами Санктпетербургской Духовной Академии в пользу любителей прекрасного и высокого, под руководством Синодального члена, Преосвященного Феофилакта, Архиепископа Рязанского. – СПб.: В тип. И.Иоаннесова, 1813. – С.204.

переводили студенты, «есть та, чтоб **представить деяния человеческия в их отношениях к свободе, и дать им справедливую оценку»** [1].

По мнению Аполлоса (Байбакова), для достоверного познания случайности как «перепутанной дороги» необходимо «**исследование в течении общего порядка дел»**, оно «**укрепит нас во всех случайностях**» и покажет, как «**противиться всем нападениям слепаго случая.** Христианский гуманист отвергал понимание человека как игралища темных сил и критиковал, как было показано ранее, фатализм и астрологические суеверия. Провиденциализм рационального богословия был направлен против механистического детерминизма, исключавшего свободу человека, и его абстрактной противоположности – обожествления «Фортуны», «случая», «судьбины», либо *своеволия* и *самства* человека.

После «Теодицеи» Лейбница (1710) вопрос о предвидении был сближен с проблемой «оправдания Бога» за существование зла в мире. Немецкий философ предлагал решение этого вопроса в рамках «естественной теологии» путем сближения метафизической, физической и моральной необходимости и проведением тонкого различия «абсолютно необходимых» и «необходимых лишь по предположению» связей, или последовательностей [2]. Надлежит знать, отмечал он, «что все творения несут на себе некоторый отпечаток божественной бесконечности и что он является источником многих удивительных вещей, приводящих в изумление человеческий ум.... В этом и состоит причина, что один только Бог знает априори случайные истины и понимает несомненность их...» [3].

В «Богопознании естественном» митрополит Платон следует каппадокийцам и утверждает, что Бог обращает разные физические бедствия в средство вразумления людей, удержания их от порока и для приведения к доброде-

---

[1] Там же. – С.206. Выделено мною. – А.Е.
[2] *Лейбниц Г.В.* Рассуждение о метафизике // Соч.: В 4 т. - М.,1982. - Т.1. -С.135-136, 468.
[3] *Лейбниц Г.В.* Два отрывка о свободе // Там же. - С.314.

тели. Действительно, у Василия Великого находим, что «болезни в городах и народах, засухи... и всякое подобное зло посылается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинных зол... Разрушение же городов, землетрясения, наводнения, войны, кораблекрушения, всякое истребление многих людей, происходящее от земли или моря, воздуха или огня и всякой другой причины, бывает для того, чтобы уцеломудрить оставшихся, потому что Бог всенародные пороки уцеломудривает всенародными казнями»[1].

Землетрясение в Лиссабоне 1755 г. актуализировало тему теодицеи и породило многочисленные отклики европейских мыслителей [2]. Вольтер в «Поэме о гибели Лиссабона» (1756) и «Кандиде» (1758) использовал его как повод для критики католического клерикализма и вульгарно-телеологического рассмотрения явлений природы. Кант в работе «О причинах землетрясений»(1756) перевел обсуждение темы поиска «причин мирового зла» в русло естественнонаучного осмысления причин землетрясений и развел понятия «естественной» и «моральной» необходимости, заявив, что уцелевшие в злополучном Лиссабоне люди должны «серьезно задуматься над тем, стоит ли вновь селиться вдоль реки, обозначающей направление, по которому землетрясения должны естественным образом происходить в этой стране», а не внушать себе, «что могут смягчить жестокость рока слепой покорностью, чем и отдают себя всецело на его милость или немилость»[3].

Русские мыслители середины XVIII в. также не остались в стороне от обсуждаемой проблемы. В 1756 г. придворный проповедник императрицы Елизаветы Петровны епископ Гедеон Криновский в «Слове о случившемся в 1755 году в Европе и Африке ужасном трясении», не исключая естественных причин этого события, сочинил «нравоучительные примечания» «Не хочете

---

[1] *Василий Великий.* О том, что Бог не виновник зла // Творения. Т.4. -М.,1993. -С.150.

[2] См. интересную интерпретацию этого трагического события в европейской и отечественной культуре в работе Т.В.Артемьевой. История метафизики в России XVIII века. - СПб.,1996. - С.55-65.

[3] *Кант Им.* Соч.: В 6 т. - М.,1963. – Т.1. - С.341. В другой работе 1763 г. Кант прямо утверждает, что «моральное поведение людей не может быть причиной землетрясений, происходящих по естественному закону, и здесь нет связи причины и действия» (Там же. - С. 439).

ли все то приписать натуре? – спрашивал он, - Пусть будет так, я сему не противлюсь, не надо и естественных совсем опровергать сил, или их испытателей порочить. Но для чего же, вопрошаю, не прежде, но в сие самое время, не в иных, но в сих самых частях земли произвела такое действие натура? Не скажет ли кто, что все то сделалось случаем? Случаем один город уцелел, другой развалился; случаем те люди спаслись, другие погибли; случаем Португалия, Гишпания, Франция и многия немецкия и другия различныя земли подпали сему злу. **А мы, например, россианы ни труса земли, ни восхождения необычного воды не почувствовали?**»[1] Отвечая на эти вопросы, Гедеон говорит, что «не естество, но естества Творец... главною все сим неприятным событиям есть причиною. Он естество содержит в своем послушании, и полагает, какие хочет, ему пределы. Он и сделал ныне, чтоб оно, оставя прежний свой порядок на сие время, новый и ужасный вид на себя приняло» [2]. Причину Божия гнева Гедеон усматривал в «грехах наших», разъясняя, что не одни погибшие «грешныи были». Может быть, продолжал он, «для того здесь нас Бог не наказывает, понеже блюдет на вечное мучение... Может быть уже и на нас простерта страшная рука Божия, которую на себе почувствовали прочие краи: но ждет еще, не устрашимся ли мы их примером, и не пробудимся ли от сна нашего стуком, который потряс толь великую часть вселенныя?» [3]. Как видим, у Гедеона Криновского нет ощущения богоизбранности России. Для него «ни мало не сумнительно, что мы вси равныи у Бога дети; равно Бог печется о всех, как о едином» [4]. Он даже предлагает слушателям «рассудить»: не мог ли Бог «нас на то употребить, чтоб тех устрашил; как теперь с ними поступил, чтоб мы в страх пришли»

---

[1] Собрание разных поучительных слов при высочайшем дворе Ея Императорского Величества сказыванных придворным проповедником иеромонахом Гедеоном. В 4 т. - Т.2. -СПб.: При Императорской Академии наук, 1756.- С.317. Выделено мною. - А.Е.

[2] Там же. - С.317.

[3] Там же. - С.320.

[4] Там же. - С.321. Едва ли можно говорить о том, что здесь «аксиологический вектор обретает национально-государственное направление... и немыслимую в культуре иного типа интерпретацию», как это утверждается в названной выше работе Т.В.Артемьевой. См.: С.65.

Национально-патриотическая ориентированность риторической практике середины XVIII столетия явственно обнаруживается в академической речи М.В.Ломоносова 6 сентября 1757 г. Однако показательно, что из 26 страниц текста «Слова о рождении металлов от трясения земли».» только одна страница вводной части выдержана в духе «естественнонаучной теодицеи». Ломоносов утверждает, что нет ни одного столь опасного и вредного «дела натуры», которое бы «купно пользы и услаждения не приносило. Божественным некоторым промыслом присовокуплены приятным вещам противные быть кажутся, дабы мы, рассуждая о противных, большее услаждение чувствовали в употреблении приятных» [1]. «Земли трясение, - разъясняет он, - которое хотя сурово и плачевно, хотя недавно о городах, им поверженных... и почти о целых искорененных совоздыхали мы народах, однако не токмо для нашей пользы, но и для избыточества служит, производя, кроме других многих угодий, преполезные... металлы»[2]. 23 страницы основного текста посвящены анализу «довольной причины» к произведению «земных трясений». Ученый замечает,- что «кажется мне безопаснее тот философствует, кто оную («довольную причину». - А.Е.) внутрь самой земли ищет». Таковой причиной, согласно Ломоносову, является «подземельный огонь», способствующий «рождению металлов». И только после естественнонаучного анализа слушателям предлагается посмотреть на «благословенное свое отечество» и сравнить его с другими странами. «Не колеблемся частыми земными трясениями, которые едва когда у нас слыханы, - отмечает он, - но как земного недра, так и всего общества внутренним покоем наслаждаемся. О коль блаженна сими свойствами Россия!»[3]

На первый взгляд, перед нами идея «богоизбранности России» в отличие от Запада, подверженного «трясениям». Однако действительную причину

---

[1] *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч.: В XI т. - М.;Л., 1954. – T.V. - С.296.

[2] Там же. - С.298.

[3] Там же. - С.344.

отсутствия «трясений» и «умеренного натуры подземным огнем действия» ученый, вслед за Х.Вольфом и В.Н.Татищевым, связывает только с характером рельефа и почвы земной поверхности на территории России [1]. Высказывания о соответствии «натуры» отечества «добротам великия Елисаветы» в заключительных фразах имеют только ритуальное значение.

Анализ причин землетрясений у Ломоносова близок статье Канта «О причинах землетрясений» 1756 г. Ученые усматривают причину «трясений» в «подземном огне» и полагают, что «природа подвергает землетрясениям преимущественно горные местности»[2]. Обнаруживается также близость немецкой (Кант) и русской (Ломоносов) «естественной теодицеи» в её апологетической национально-государственной ориентации. Если спросить, пишет Кант, «имеет ли и наше отечество основания опасаться подобных бедствий, то, будь моим призванием проповедь совершенствования нравов, я не упустил бы случая использовать страх перед этими бедствиями ...; но так как среди причин, побуждающих людей к благочестию, причины, связанные с землетрясениями, безусловно, самые слабые и так как я поставил своей целью указать лишь на чисто физические причины их, то из всего сказанного нетрудно сделать вывод, что, поскольку Пруссия не только страна без гор, но и должна также рассматриваться как часть обширной низменности, имеется больше оснований надеяться на нечто противоположное в божественных предначертаниях»[3].

При взаимном дистанцировании от теодицеи, Кант все же в большей степени ориентирован на научное знание. Он утверждает, что среди законов,

---

[1] В.Н.Татищев в своей незаконченной работе «Лексикон Российской исторической, географической, политической и гражданской» писал в статье «Землетрясение», что «оное приключается от подземной серы и спершагося к запалению готоваго воздуха… о чем в Примечаниях академических 1731 году обстоятельнее написано, нежели здесь место терпит». Красочно описав землетрясения в Европе, Татищев добавляет, что у нас они бывают «весьма редко и не во многих местах…, а к Москве близко никогда не бывало и по гистории не находится… В северных же местах никогда не примечено». См.: *Татищев В.Н.* Избранные произведения / Под общей редакцией С.Н.Валка - Л.: Наука, 1979. – С.287. Отмечу и то, что для Татищева ***Запад*** – это лишь «страна, где заходит солнце»! См.: Там же. – С. 283.

[2] *Кант Им.* Соч.: В 6 т. - М.,1963. – Т.1. - С.342.

[3] Там же. - С.342-343.

по которым происходят землетрясения, ураганы, кометы и т.д., «пороки и моральная испорченность людей вовсе не естественные основания, которые были бы связаны с этими событиями. Злодеяния, совершаемые населением какого-то города, не имеют никакого влияния на скрытый в земле огонь, и все роскоши первого мира не принадлежали к числу действующих причин, которые могли бы заставить кометы, движущиеся по своим путям, спуститься вниз. И если такой случай происходит - его, однако, приписывают естественному закону, то этим хотят сказать, что здесь несчастье, а не наказание, так как моральное поведение людей не может быть причиной землетрясений, происходящих по естественному закону, и здесь нет связи причины и действия»[1].

Представители русского богословия, призванные проповедовать идею совершенствования нравов, неоднократно говорили о том, что Бог вразумляет природными бедствиями нерадивых на добрые дела и ведет свое творение к совершенству с помощью свободной воли. И все-таки у них отсутствует идея бесконфликтного и гармоничного слияния природного «порядка вещей», божественного замысла и субъективных целей человека. Этим их мышление выгодно отличается от плоского телеологизма отечественных почитателей Хр. Вольфа. Например, В.А.Левшина (1746-1826), также опубликовавшего в 1788 г. «Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме г. Волтера на разрушение Лиссабона...»[2].

«Вера в Провидение, - по верному замечанию Пауля Тиллиха, - парадоксальна. Это вера 'несмотря на'. Коль скоро этого не понимать, вера в Провидение разрушается, захватывая при этом веру в Бога, а также в значение и смысл жизни и истории.» [3]. Православные мыслители второй половины XVIII века также хорошо понимали утопичность попыток обнаружения исто-

---

[1] *Кант Им.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога //Соч.: В 6 т. – М.,1963 - Т.1. - С.438-439.

[2] См.: Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. - СПб.,1996. -С.220-254.

[3] *Тиллих П.* Систематическое Богословие. Т.1, 2. – Санкт-Петербург, 1998. – С.284-285.

рического Провидения, ищущего осуществления истории, в самой истории, ибо, в соответствии с логикой теоцентрического мышления, то, что осуществляет историю, всегда превосходит ее. Поэтому митрополит Платон утверждает, что когда «усматриваем некоторые в мире будто бы непорядки», то это происходит от того, что «мы не можем проникнуть в целый вещей союз, в который ежели бы взглянули, удивилися бы во всем глубине Божия премудрости» (VII, 20-21). В результате историческое провидение оказывалось некоторым синонимом творческого начала, действующего не только через свободу человека, но и через всю совокупность условий, факторов и последствий его индивидуального и социального существования. Именно поэтому православные мыслители для определения сил, направляющих развитие человеческого общества, наряду с божественным провидением привлекали аргументы теорий «общественного договора» и «естественного права», обсуждали проблемы власти, собственности, равенства и «рабства», отношение России к Европе, вопросы воспитания и просвещения. Благодаря этому сфера свободы человека расширялась за счет сужения поля возможных обыденных представлений о жизни как «игралище» слепой судьбы.

От чего зависит историческая судьба народов? Каково соотношение политико-правовых установлений и духовно-нравственных факторов в развитии человека и общества? Эти вопросы находились в центре историософской рефлексии русского рационального богословия, но на первом плане всегда была проблема власти и должного к ней отношения.

(2). ***Представления о власти.*** А.Н.Радищев называл митрополита Платона (Левшина) «насаждением» Ломоносова. Это касается не только риторического мастерства «русского Платона», но и его отношения к российскому просвещенному абсолютизму. М.В.Ломоносов во Вступлении к «Древней Российской истории», проводя параллель между русской и римской историей, усматривал «некоторое общее подобие в порядке деяний российских с римскими». Царский период римской истории он уподоблял «самодер-

жавству первых самовластных великих князей российских»; республиканский Рим – «разделению нашему на разныя княжения и на вольные городы», а «единачальство кесарей» представлялось ему «согласным самодержавству государей московских» [1]. При этом «аналогия» корректируется: Римское государство «гражданским владением возвысилось, самодержавством пришло в упадок». Россия же, напротив, «разномысленною вольностию... едва не дошла до крайнего разрушения». Самодержавством, продолжает он, Россия «как с начала усилилась, так и после несчастливых времен умножилась, укрепилась, прославилась». «Единоначальное владение», по убеждению Ломоносова, является «залогом нашего блаженства» и «примером правления» [2].

На основе этой историософской формулы Ломоносов связывает развитие России, ее духовно-нравственное величие и вселенское предназначение с единением монарха, веры и народа, дважды выводя в похвальных одах и «Словах» формулу особого исторического бытия России: «Царь, отечество, вера» (1759 г., 1761 г.) [3]. На этой же основе представители русского рационального богословия второй половины XVIII века выстраивают историософскую стадиальность русской истории: Россия **сильна** своей сплоченностью вокруг самодержца (Киевская Русь от Рюрика до Владимира, Московская Русь) и **слаба** в периоды междоусобиц и разъединения (уделы, Новгородская и Псковская республики, Смутное время). Эта историософская идея, восходящая к мифологеме «Москва – Третий Рим», стала определяющей в «Краткой церковной российской истории» и проповедях митрополита Московского Платона, Гавриила (Петрова), Дамаскина (Семенова-Руднева), а также в «Описании Архангельской губернии...» (СПб.,1813) префекта Архангельской семинарии К.С.Молчанова.

Центральное место в «Поучительных словах» митрополита Платона

---

[1] *Ломоносов М.В.* Полн. Собр. соч.: В XI т. Т.VI. – М.;Л., 1952. – С.170-171.
[2] Там же. – С.171, 286.
[3] *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. – Т.VIII. – С.655, 726.

отводится прояснению соотношения светской и церковной власти. Если теория просвещенного абсолютизма Ф.Прокоповича утверждала приоритет светского начала, сильной, централизованной государственной власти, подчиняющей церковь, то Платону (Левшину) более свойственна идея глубинной взаимосвязи светской и духовной власти на основе христианской морали и «общей пользы», при сохранении различия их функций. 29 апреля 1766 года Гавриил (Петров) и Платон (Левшин), рассмотрев проект «Наказа» Екатерины II, сделали ряд "примечаний". Первое из них было выдвинуто против утверждения, что "все политические пороки не суть пороки моральные". Следовательно, и против разведения политики и морали. Все "политические пороки", писали критики "божественного законодательства", есть и "пороки моральные" [1].

Представители рационального богословия, подобно С.Пуфендорфу и Ф.Прокоповичу, при обосновании концепции происхождения государства обращаются к концепциям «общественного договора» и «естественного права». По мнению Платона (Левшина), государственная власть необходима для того, чтобы не нарушался «естественный закон», чтобы охранять покой человеческого сообщества. «Предлог каждаго правления, - пишет он, - есть, чтобы действия подвластных направить к получению самаго большаго из всех добра; а сие с естеством свободности естественныя точно и сходно. Почему естьлиб кто таковой отвращался зависимости, тот должен от людей удалиться и жить один в лесу со зверьми, лишась всех выгод человечества» (II, 219) [2]. Вольность, согласно Платону, не есть «своевольство», ибо «своевольный» - всегда «настоящий раб и невольник». Человек, зависящий от правительства, разъясняет он, на первый взгляд теряет свою «свободность», но на деле же ее сохраняет.

---

[1] Цитировано по: *Снегирев И.М.* Жизнь Московского митрополита Платона. В 2 частях. – М.,1856. – С.119.

[2] Аналогичные идеи находим в проповедях Ф.Прокоповича. См.: *Прокопович Ф.* Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя: В 4 частях. – Ч.3. – СПб., 1765. – С.73 и др.

Верховным носителем государственной власти, согласно «русскому Платону», может быть только просвещенный правитель. «Мы здесь разумеем, - поясняет он, - зависимость от правления мудраго, правосуднаго и человеколюбиваго, где всякаго право остается под святым охранением… где действует благая совесть, и страх или паче любовь Божия» (II, 220). Здесь, как видим, речь идет о некотором желаемом идеале формы «отеческого правления», или о состоянии «златаго века», как пишет Платон (Там же). Лучшей формой правления, пригодной для необъятных просторов России, представители русского рационального богословия считают, вслед за Ф.Прокоповичем, В.Н.Татищевым, М.В.Ломоносовым и Екатериной II («Наказ») абсолютную монархию, в которой Верховный правитель является источником законов и гарантом «общего блага», призван заботиться о просвещении народа, устроении правосудия и искоренении предрассудков.

Идеал такого верховного правителя был задан переводом «Велизария» Мармонтеля, осуществленного под руководством Екатерины II в 1767-1768 гг. В этом «наставлении всем Государям, и всему роду человеческому» обосновывалась идея предпочтения «правления простого», «тиранство» представлялось «родом самоубийства, которое не может инако быть, как действие бешенства и сумасшедства», душа «доброго государя» объявлялась «душой целаго народа», а его воля – «волей общей» [1]. Государственная власть творила миф Просвещения и предписывала Государю **управлять на основе закона**, а не на основе «самоправной милости», которая умерщвляет «соревновательство и поощрение». И даже «всё, принадлежащее до нравов», должно быть «в воле и власти Самодержца», которому не рекомендовалось «вступать в споры между разноверцами» [2].

Основной идеей «Краткой Церковной Российской истории» митрополи-

---

[1] *(Мармонтель).* Велизер, сочинения господина Мармонтеля, члена французской академии, переведен на Волге. Вторым тиснением. – СПб.: При Имп. Акад. наук, 1773. – С.82, 84, 90. (Изд.1. – М.,1768).

[2] Там же. – С.115, 236-237.

та Платона (1805) является единство «гражданской» и «церковной» истории. Для него, при изложении деяний «Российския Церкви, было важно «поминать и о делах гражданских, где они с церковными делами были связаны, и **одни другим служили объяснением**» [1]. Отбрасывая библейскую генеалогию славян и россиян, Платон начинает историю России с критического анализа неоднократных попыток ее крещения, оценивая как не достоверный «факт» пребывания Апостола Андрея в Киеве [2]. Вся Российская история, доведенная до начала XVIII века, представляется Платону, как и Ломоносову, в виде перехода от первоначальной целостности при Владимире к раздробленности, «татарскому попленению» и к последующему установлению «единодержавия». Несчастия татарского нашествия, писал Платон, «можно было ожидать. От самыя кончины святого Владимира, слишком через двести лет почти никогда не переставали междоусобныя войны; ибо не было единодержавия, чтоб все князи Российские единому Государю были подвластны» [3]. «Братья на братьев, - продолжает он, - дядья на племянников, и племянники на дядьев; ближние свойственники на свойственников..., а иногда отцы на детей, и дети на отцов восставали, и ратовалися злейшим образом, не яко человеки, кольми паче не яко христиане, но яко лютые звери. И таковое междоусобие было почти непрестанное» [4]. Причину раздробленности русских земель Платон вполне верно видел в «честолюбии и корыстолюбии». «Всяк, - отмечал он, - хотел выше других себя выставлять, и всяк стремился чужое отнять и свое умножить». В результате, народ «гиб, земля пустела, и все приходило до крайности» [5].

Среди причин раздробленности митрополит называет также «внешний характер» религиозности «в князьях Российских» и «ненадлежащее» испол-

---

[1] *Платон (Левшин П.Е.).* Краткая Церковная Российская история, сочиненная Преосвященным Платоном, митрополитом Московским. В 2 т. – М.: В Синод. тип.,1805. – Т.1. – С.II. Выделено мною. – А.Е.
[2] Там же. – С.11-13.
[3] Там же. – 121-122.
[4] Там же. – С.122.
[5] Там же. – С.123, 125.

нение русским духовенством «своего долга». У многих князей, утверждает он, вера состояла «в одних внешних обрядах». Строили церкви, но «кровь невинная лилася потоками». «Не угоднее ли Богу пощадить одну невинную душу, - спрашивал Платон, - нежели несколько построить церквей?» [1]. Подобно Ломоносову, митрополит укорял новгородцев за то, что «они ревностны были к своей вольности» [2]. Префект Архангельской семинарии Козьма Степанович Молчанов, описывая историю губернии, также особо отмечал, что двиняне «двоекратно покушались свергнуть с себя иго **самовластного многоначалия** Великоновгородцев и вступить в подданство предержащаго **единоначальства** Великих князей Владимирских и Московских ... Необузданныя внутренния волнования Новгородцев и насильства, свойственныя поврежденному своевольным правлением народу, были, как думать должно, побудительною причиною Двинянам искать себе покровительства под сильнейшею державою Великих Князей Московских» [3]. «Падение народной власти Великоновгородцев, - пишет историк, - не произвело на Двине печальных приключений». Этот факт не вызывает сочувствия историка, поскольку «новгородцы» во время своих набегов на Двину учиняли, как он отмечает, «большие поборы денег и коней» [4].

Если бы между русскими князьями, размышляет Платон (Левшин), всегда было согласие, «или паче, ежелиб единому все подвластны были: не только б татары, но и сколькоб ни было народов, Россию победить, или себе покорить никак бы не возмогли. Что и самым делом после оказалось при великом князе Иоанне Васильевиче первом, и при царе Михаиле Федорови-

---

[1] Там же. – С.126, 127.
[2] Там же. – С.220.
[3] *Молчанов К.С., свящ.* Описание Архангельской губернии, Ея городов и достопримечательных мест со многими древними историческими известиями и замечаниями, к дополнению Российской истории служащими, из разных рукописных и печатных книг монастырских церковных Архив, из достоверных словесных преданий и других несомнительных источников, с приобщением Архангельской губернии карты, плана и вида города Архангельска, собранное в Архангельске С. Козьмою Молчановым и изданное Главным Правлением Училищ. – СПб.: При Имп. Ак. Наук, 1813. – С.57. Выделено мною. – А.Е.
[4] Там же. – С.58, 59.

че»[1]. Предпосылку объединения Руси в Московском периоде митрополит видит в учреждении в Москве в 1325 году митрополии, распространившей «власть духовную на всю Россию», ибо благодаря этому «место пребывания Митрополита было яко центр, соединяющий и привлекающий все княжения по делам духовным в едино место»[2]. С.М.Соловьев и М.О.Коялович высоко оценили объяснение Платоном происхождения самозванческих смут[3]. Дойдя до упразднение Патриаршества, Московский митрополит завершил «Историю» и предложил ее дальнейшее изложение другим, «**из новых**».

В проповедях Феофилакта (Русанова) начала XIX в. наиболее полно представлены аргументы в защиту самодержавия и против демократии. В «Слове» 2. XII. 1806 г. он говорил, что никакое общество «стоять не может без зависимости...; чем общество многолюднее, тем ограниченнее должно быть число управляющих оным»[4]. Опыт гласит, продолжает Феофилакт, «что с умножением людей, она («беспредельная Царская власть». – А.Е.) признана необходимою во всех веках, во всех странах и климатах... Кто вникал в страсти человеческии, в народные бедствия, происходящие от безначалия; кому известна также невозможность без высочайшей власти соединить все воли частных людей, и направить их к одной и той же цели – ко всеобщему добру, тот скоро сознается, что и водимые одною только личною пользою должны были восчувствовать с одной только стороны нужду в общежитии, а с другой необходимость в поддержащей власти, которой всяка душа должна повиноваться» »[5].

Феофилакт (Русанов) выступал за «правительство, чуждое деспотизма»,

---

[1] Там же. – С.125.
[2] Там же. – С.161.
[3] *См.:Соловьев С.М.* Писатели русской истории XVIII века. – С.258; *Коялович М.О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Изд. 4. – Минск,1997. – С.183. Проблема «русской смуты» – одна из постоянных тем проповедей митрополита Платона, посвященных памяти царевича Димитрия.
[4] Поучительныя слова и речи, сочиненныя и проповеданныя в разных местах Синодальным членом, преосвященнейшим Феофилактом, архиепископом Рязанским и Зарайским: В 2 ч. Изд.2. – М.: В Синод. тип., 1809. – Ч.2. – С.103.
[5] Там же. – С.105.

а также за «равенство, предохраняющее от безначалия» и «вразумительность правил для простого народа» [1]. В связи с этим он стремится выявить недостатки республиканской формы правления. «Основываясь на точном значении слова народодержавие, - отмечает он, - сей образ правления никогда не существовал и существовать не может. Ибо противно и естественному порядку и здравому смыслу, чтоб большое число людей правило, а меньшее повиновалось. Ежели же власть правительства будет в руках у всего народа, то или правительство останется без правительства, или оно может быть действительно в народе, составленном из одних только святых, а не из людей» [2]. Против мнимого равенства при демократии им приводятся исторические, политико-правовые и антропологические аргументы. **Во-первых**, он отмечает ее историческую неустойчивость . Республики, замечает Феофилакт, только «по временам блистали добрыми гражданами, но скоро и теряли сей блеск своею несправедливостию и непризнательностию к их заслугам» К тому же, и одни лишь попытки демократических реформ в Риме, продолжает он, «никогда почти не оканчивались без кровопролития. Кроме двух знаменитых Гракхов сие стоило жизни многим и другим римлянам» [3]. **Во-вторых**, констатируется политико-правовая нестабильность «народодержавия», поскольку , как отмечает он, «где все голоса равны, и где как произвольно издают законы для себя, так произвольно же на другой или третий день могут и опровергать оные» [4]. Если государство не охраняет право собственности, утверждает Феофилакт, «то нет ничего верного. Под предлогом равенства, хищение, грабеж всеместно распрострут цепи притеснения» [5]. Наконец, **в-третьих**, не все люди, по его мнению, могут вынести бремя свободы. Философски образованный епископ отмечает: «Прельщает вас вольность? Но независимость

---

[1] Там же. – С.124.
[2] Там же. – С.106. Разрядка автора. – А.Е.
[3] Там же. – С.117-118, 119.
[4] Там же. – С.103.
[5] Там же. – С.119.

может учинить вас несчастными» [1].

Отношения «власти и зависимости» между людьми представляются Феофилакту (Русанову) неизбежными спутниками «общежитий» с их неустранимым неравенством. Отсюда, как он полагает, «естественное следует заключение, что надлежит всегда довольствоваться настоящим правлением» и «общее добро предпочитать всему на свете» [2]. И все же в сакрализации «отеческого правления» у представителей рационального богословия обнаруживается различение желаемого идеала и его практического воплощения. Общей является мысль о том, что царь «ограничивает свое самодержавие волей царя небеснаго», «любовью к народу», желанием «общего блага». Мудрый законодатель, отмечал Платон (Левшин), «утверждает закон ... на истинном просвещении», не забыв при том «взять во уважение и свойство того народа, для которого дается закон» (IV, 107).

(3). ***Понимание общества, социальной иерархии и свободы.*** Важным элементом социально-политических взглядов православных иерархов выступало понимание общества как органического целого. «Общество, - говорил Платон (Левшин) в 1763 г., - есть наподобие тела, которое как некоторые члены составляем мы. Но члены друг о друге пекутся, да так, что когда страждет один член, с ним страждут и все, и когда радуется один член, радуются с ним и прочии уди ...так и общества благополучие, есть благополучие всякого особь, и всякой особенно не может назваться благополучным, ежели его благополучие не будет соединено с благополучием общества» (I, 78). Общество часто уподобляется им «доброй и домостроительной фамилии» (I, 80).

Связывая жизнь общества и «каждого особь», Платон на первое место всегда ставит интересы общества и «благополучие общее», добавляя при этом, что необходимо «пользу общую защищать, не только с потерянием

---

[1] Там же. - С.123. Разрядка автора. – А.Е. Эти высказывания напоминают возражения И.Н.Болтина на «Историю России...» Леклерка. См.: Коялович М.О. Указ. соч. – С.171-172.
[2] Там же. – С.127, 109, 110.

пользы своей, но, когда того нужда потребовала, и самой жизни» (I, 81). Иная, говорит он, «есть польза общества всего; иная каждаго особь: и надобно непременно, чтоб польза моя и твоя принесена была в жертву пользе общей, хотя то по особенной нашей к себе любви есть и тягостно» (XII, 86).

Принимая социальное неравенство как константу человеческих сообществ, духовные писатели вместе с тем резко выступают в своих проповедях 70 – 80-х годов против произвола, беззакония, аморальности, корыстолюбия и стремления власть имущих к роскоши за счет ограбления и угнетения народа. Наиболее сильно социально-критическая тема представлена в творениях Тихона Задонского. Сын беднейшего многодетного сельского дьячка из Новгородской губернии задолго до Радищева мог не из окна кареты наблюдать, как господа помещики «зверски мучат крестьян своих», «отягчают» их излишними оброками, «паче меры работать ради себе убеждают», «нужное к пропитанию и содержанию их отнимают у них»; сюда же относятся и «господа власти, которыи подчиненным своим не дают, или не сполна дают определеннаго им от Государя жалованья» (IV, 154, 356, 359, 231) [1]. «Везде слышится, - пишет Тихон, - жалоба и плач; воздух самый шумит, плачевними гласами наполненный… крестьянин рыдает: столько-то дней в неделе работаю я на господина своего; когда уже мне на дом мой и домашних моих работать? … весь труд мой един господин или госпожа поядает; чим уже мне с домашними моими питатися? (IV, 356-357).

Митрополит Платон, подобно Тихону Задонскому, критикует в своих «Словах» не только представителей господствующего класса, но и государственные учреждения, особенно суды, за волокиту и взяточничество. «Корысть и деньги превозмогают, - пишет он в «Слове» 29. III. 1780 г., - и беззаконное лицеприятие преобращает порядок. Если сильный одно показывает мановение, держащий в руках правды весы уже трясется, дабы как не сделати

---

[1] Ссылки на работы Тихона Задонского даются по изданию: Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: В 5 т. Изд.5. -М., 1889 (репринт 1994 г.). В скобках первая цифра - номер тома, вторая – страница.

ему чего неугодного» (V, 208). Критика «господ власти» не распространяется на существо самой этой власти, она ориентирована лишь на смягчение непомерной эксплуатации народа и преодоление, как пишет Тихон Задонский, «междоусобной и внутренней брани», приводящей свое отечество «всем в посмеяние и своим врагам в попрание и ... разорение. Ничим бо так отечество не разоряется, как междоусобною и внутреннею бранию» (IV, 357). В конечном счете, Тихон, перечисляя «должности господ», призывает их быть «своим крестьянам и рабам не токмо господином, но и отцом» и так с них «брать», чтобы и сами они «имели довольство к пропитанию и одеянию», чтобы «имели время и ради себе работать» (V, 165).

В «Наставлении Христианском» (1784) Тихона Задонского «должности подначальных» предписывают, с одной стороны, «почитание начальника» и «почтение» к нему, а с другой – инициируют возможность двоякой реакции: «Что он (начальник. – А.Е.) повелевает и установляет **для общей пользы**, исполняй и делай по установлению его» (V, 155. Выделено мною. – А.Е.). Но поскольку «все в мире случается, как видим в историях, - философски замечает христианский гуманист, - то **когда противно Богу что приказует начальник, не слушай его. Сему бо и самая совесть научает»** (Там же). «Должностью пастырей», согласно Тихону, является «обличение беззаконнующих». «Когда люди, какии бы они ни были, беззаконнуют, - наставлял епископ, - и ты известно знаешь, крайне берегись молчать, но везде беззакония их в слове твоем обличай, да не уподобишься псу немому, который не лает, хотя тати находят на дом, и расхищают его, и волки нападают на стадо и поражают тое. Стани зде, возлюбленне, и показуй пастырское дело свое, хотя бы следовало тебе и пострадать... всякий порок прямо обличай, и истину везде и всегда свидетельствуй» (V, 157. Выделено мною. – А.Е.). Обращаясь к духовным пастырям, Тихон Задонский завещал: «Буди людем твоим **свет**..., буди **соль** их, **буди вождь к Отечеству, а не столп, на пути стоящий. Указывай им путь, и сам наперед иди»** (V, 158. Выделено мною. – А.Е.).

Как видим, духовная власть выполняет здесь двоякую роль: она и «направляет», и «исправляет». В «свободной теократии» В.С.Соловьева эти функции распределятся между «Священником» и «пророком», образуя в итоге триаду: *священник, царь, пророк* [1].

Традиционная для первой половины XVIII века сакрализация монархической власти дополняется в проповедях 60-80-х годов темой свободы человека. Гольбах в «Системе природы» (1770) распространил идею «фатализма» с природы на человека и представил его несвободным существом, увлекаемым потоком необходимости. Человек, утверждал он, «не свободен ни одну минуту своей жизни» [2]. Концепция натуралистического (узкофизиологического) фатализма не принимала в расчет влияние сознания и воли человека на его деятельность. «Мы считаем себя свободными на том основании, - продолжал Гольбах, - что то соглашаемся, то не соглашаемся следовать увлекающему нас потоку» [3].

Для представителей русского рационального богословия характерно утверждение «свободности» человека. Поэтому мы «не яко машины, стремлением управляемые, но с рассуждением и советом беспринужденно избираем доброе или злое» (I, 221). Каждый человек, говорил Феофилакт (Горский), «подвержен бывает игу» – «игу житейскому» («житейским попечениям» и трудам), «игу гражданскому» (исполнению «должностей») и «игу духовному», облегчающему «все сии бремена». Эти «бремена», продолжал Феофилакт, «обязуют каждаго к должностям своим: обязуют яко человека, яко гражданина; яко вернаго служителя Иисуса Христа» [4]. Как видим, русские

---

[1] См.: *Соловьев В.С.* Еврейство и христианский вопрос // Соловьев С.М. Соч.: В 2 т. Т.1. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С.231-232.

[2] *Гольбах П.А.* Избр. произведения: В 2 т. Т.1. – М.,1963. – С.235.

[3] Там же. – С.237. Гольбах уподоблял жизнь человека *линии*, «которую мы должны по велению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент». См.: Там же. - С.208-209

[4] *Феофилакт (Горский).* Поучительные слова при Высочайшем Дворе Ея Имп. Величества... Великой Государыни Имп. Екатерины Алексеевны Самодержицы Всероссийския, проповеданныя в Санктпетербурге ставропигиальнаго Донского монастыря архимандритом Феофилактом. – СП.: При Имп. Ак. Наук, 1774. – С.17-18, 21.

мыслители не склонны идеализировать «естественное состояние» Руссо [1]. В студенческом переводе Ансильона, выполненного под присмотром члена Священного Синода (!) Феофилакта (Русанова) читаем, что век невинности, «сей золотой век человечества, известный по сожалению о нем всех веков ... не более существовал в древнем мире как и в нашем» [2].

Наиболее разработанную ***концепцию «свободности»*** находим в проповедях митрополита Платона, выделявшего *свободность естественную, моральную, Евангельскую и Церковную* [3]. Неявно полемизируя с автором «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), Платон утверждает, что «***свободностию естественной***... наслаждался первосозданный Адам, а кроме его может быть никто» (II, 218). В состоянии «общежительственнаго союза», согласно Платону, «человек должен желания свои, намерения, слова и дела наклонять не к пользе единственно своей, но паче к пользе общественной» (III, 35). Для этого люди, отмечает Платон, «правительству других покой свой и безопасность препоручили» (II, 218). Отвергающий государство, «должен от людей удалиться и жить один в лесу со зверьми, лишаясь всех выгод человечества» (II, 219).

В отличие от апологии догосударственного состояния человечества и культа *естественного человека* у Руссо, православный мыслитель утверждает, что только «***свободность моральная***» и «***Евангельская***», «не по страху» и «не по слепому стремлению», а «по ясному добра и худа понятию», приводит человека к подлинной свободе - к «разрешению на земли» и, следовательно, «разрешению на небесех» (II, 220). «В рассуждении сего, - подчеркивает Платон, - свободен есть, кто следует руководству разума и хранит добродетель, а раб или связан есть, кто работает страсти и ей последует, яко вол, ведомый на заколение» (II, 221. Выделено мною. - А.Е.). Здесь явственно обна-

---

[1] См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. - М.,1998. - С.73, 138 - 139, 146.

[2] *Ансильйон И.Ф.* Естетическия рассуждения г. Ансильйона... - СПб.,1813. – С.186.

[3] Феофилакт (Русанов) разрабатывал в своих проповедях концепцию свободы *экономической, политической гражданской, нравственной и творческой.* Эти идеи требуют особого осмысления.

руживается влияние христианизированного стоицизма. Но есть и приближение к кантовскому различению *легальности* и *моральности*.

В самом деле, «свободность Евангельская» как «дополнительное следствие свободности моральной» состоит, согласно Платону, во-первых, «в независимости от власти страстей и пороков» (II, 221); во-вторых, «в наклонении сердца нашего к исполнению закона не по страху, но по любви, не по слепому стремлению, но по ясному добра и худа понятию» (Там же, 224). Отечественный мыслитель пишет в 1769 г.: «Иной исполняет закон, опасаясь за преступление наказания; иной для пользы чаемой; другой для снискания славы. Все может быть не худо, да опасно, чтоб при случае... не расслаб он в делании добродетели, или и совсем оную не пренебрег» (Там же, 224). И только человек, «свободностию Евангельской укрепляемый», исполняет закон «не по силе приказания одного ... не от страха, ибо таков есть раб и подл, но по любви... ибо честность почитает паче всякого прибытка». Такой человек, заключает Платон, не может сделаться «изменником добродетели» (II, 225). В русле идей Канта и предвосхищая В.С.Соловьева, он утверждает: «О, когда б таковая свободность больше имела действия в сердцах человеческих! Меньше б законодатели и законоблюстители имели затруднения» (Там же). Дамаскин (Семенов-Руднев) также полагал, что «истинная свобода» – это свобода «***делать добро неограниченным образом***», а не просто выбирать между добром и злом [1].

Если для Канта Церковь - это всего лишь «этическая общность людей», не имеющая «никаких узаконенных служителей в качестве должностных лиц»[2], то для митрополита Платона «***свободность церковная***» является основанием всех других «свободностей» и кто лишен её - «тот связан на

---

[1] *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Проповеди Святейшаго Правительствующаго Синода Конторы члена ... и Московской Славено-Греко-Латинской Академии Ректора, Дамаскина... , говоренные с 1775 года по 1782 год. - М.: В Университет. тип. у Н.Новикова,1783. -С.8. Курсив и выделено мною. – А.Е.

[2] Кант Им. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. - М.,1980. - С.223. «Царство небесное» также истолковывается Кантом как «символическое представление, направленное исключительно на большее оживление надежды и мужества» (Там же. - С.207).

земли», то есть не свободен (II, 226-227). Между 1769 и 1775 гг. православный мыслитель разрабатывает учение о Церкви как «душе общества» и связывает концепцию общественного договора с идеей Церкви как «священного союза», помогающего человечеству перейти с низшей стадии *естественного состояния*, где нет «общего союза» между людьми и все внимание человека направлено «на себя одного» (III, 35), к состоянию «общежительственнаго союза», в котором человек «уже должен желания свои, намерения, слова и дела наклонять не к пользе единственно своей, но паче к пользе общественной» (Там же).

Профессор философии и богословия Московской Академии Дамаскин (Д.Е.Семенов-Руднева, 1737-1795) обсуждал правовые аспекты свободы человека. «Гражданин, - говорил он в проповеди 'Об истинном гражданине' 29 июня 1777 г., - есть человек в одном с другими обществе живущий, какого бы он полу и состояния ни был; мужчина ли, или женщина; правитель ли, или управляемый; духовной ли, или светский; военной ли, или приказной; купец, или мастеровой человек; земледелец ли, или скотопас» [1]. Все они, продолжал он, «суть граждане: все одним и тем же обязательствам и правам подвержены: все должны каждое свое действие управлять к достижению одного всеобщего конца, то есть, как внутренняго, так и внешняго спокойствия» [2]. Перед нами, как верно пишут авторы коллективного труда о Дамаскине, не «освящение» существующего политического строя, а «призыв к другому, более совершенному, основанному на самоотверженном труде во имя "блага отечества" просвещенных граждан» [3]. Вместе с тем, представляется не бесспорным утверждение авторов о том, что в первой проповеди Дамаскина содержится

---

[1] *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Проповеди Святейшаго Правительствующаго Синода Конторы члена ... и Московской Славено-Греко-Латинской Академии Ректора, Дамаскина... , говоренные с 1775 года по 1782 год. - М.: В Университет. тип. у Н.Новикова,1783. -С.24-25.

[2] Там же. – С.25.

[3] *Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П.* Епископ Нижегородский и Алатырский Дамаскин. Страницы жизни, деятельности, творчества. – Арзамас: АГПИ им. А.П.Гайдара, 1998. В последней работе дан ценный анализ проповедей Дамаскина. См.: С.86.

«антифеодальная идея всеобщего гражданского равенства, сформулированная французскими просветителями» [1]. При анализе второй проповеди авторы также отмечают, что Дамаскин признает «имущественное неравенство», но отрицает «сословные различия» и выдвигает идеал общества, основанного «на формальном равенстве всех граждан перед законом», то есть идеал «общества буржуазного» [2].

Едва ли Дамаскин «отрицает» сословные различия. Если он и говорит, что «граждане ... одним и тем же обязательствам и правам подвержены», то речь идет всегда о праве действовать «к достижению одного общего конца, то есть, как **внутренняго, так и внешняго спокойствия**»; он говорит также о «**благопристойном только равенстве граждан**», состоящем в «беспрепятственном и спокойном употреблении своего имущества, в свободном обращении своих талантов и услуг **ко всеобщему благоденствию**» [3]. Все высказывания Дамаскина (Семенова-Руднева) о «правах гражданина» и «благоразумной вольности» включены в контексты рассуждений о «правах» в нравственном, творческом и уголовно-правовом аспектах. «Поправление» народного характера видится православному мыслителю через улучшение «способа правления» и привлечение к управлению «достойных лиц» [4]. Это не требовало упразднения сословной структуры российского общества. Поэтому каждому надлежит, утверждает Дамаскин, хорошо исправлять свою «должность», к которой его «и Бог, и природа, и правительство определили» [5]. Впрочем и сами авторы рассматриваемой работы вполне верно утверждают далее, что общественно-политические воззрения Дамаскина находятся «в русле идей российского просвещенного абсолютизма» [6].

В русском рациональном богословии всесторонне обосновывается мысль

---

[1] Там же. – С.85.
[2] Там же. – С.91.
[3] *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Проповеди ... - С.25, 33. Выделено мною. – А.Е.
[4] Там же. – С.81.
[5] Там же. – С.109.
[6] *Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П.* Указ. соч. – С.112.

о том, что духовно здоровое общество может быть построено только на единящей силе веры, на связи человека с Абсолютом – Богом. Историческое бытие России, как стремились показать в своих исторических работах митрополит Платон, Аполлос (Байбаков), Дамаскин (Семенов-Руднев), Евгений (Болховитинов) и др., на протяжении столетий определялось православными основаниями культуры и всей жизни. В историческом самопознании им вполне верно виделся ключ к уяснению национальных духовно-нравственных начал, сопряженных глубинными связями с православием. В своих «Словах» они противопоставляли православную Церковь с ее принципом соборности церкви восточной и западной (католической). «Церковь на востоке, - писал Платон (Левшин) в 1765 году, порабощена была, а на западе была она развращена... Сию великую трату дополнил Он (Бог. – А.Е.) Россиею, которую около самых тех времен благоволил просветить истинною верою, и престол вечного царства своего перенес к нам» (I, 335).

Если митрополит Московский видел причины «татарского попленения» Руси в корыстолюбии, честолюбии и «внешнем характере» религиозности русских князей, то учившийся в Гёттингене епископ Дамаскин (Семенов-Руднев) в «Кратком описании российской ученой истории» среди причин отставания россиян от Европы называет *корыстолюбие, любостяжание, властолюбие и невнимание к духовному просвещению* народа присланных из Греции представителей высшего духовенства. Были они, пишет Дамаскин, «очень попечительны о построении и украшении церквей, о заведении монастырей, о размножении монахов... Но чтоб проповедывали слово Божие простому народу, или толковали Священное Писание в церквах, или обучали прилежно и особенным образом готовящихся в священство, сего из истории нашей не примечаем ни мало» [1]. Строили церкви, продолжает он, но «одного перваго и для общества полезнейшаго дела не сделали: то есть, ни училища

---

[1] *Дамаскин (Семенов-Руднев Д.Е.).* Библиотека Российская или сведение о всех книгах в России с начала типографии на свет вышедших / Издал В.М.Ундольский. – М.: Унив. тип., 1891. – 6.

такого, каковы были тогда в Греции, не завели, ни инаковым образом о просвещении Российскаго народа не старались...» [1].

Понимая большое значение роли просвещения в образовании народа, Дамаскин изучал историю литературы и выделил три периода развития «истории ученой Россиян»: (1) от «начала письма в Руси» и «по начало книгопечатания, или от Владимира до Ивана Васильевича Грозного, то есть с 988 года по 1560-й год»; (2) «с заведения типографии в Москве по заведение гражданской печати, то есть, с 1560 года по 1700-й год; (3) «с начатия гражданской печати по нынешнее время, то есть, с 1700 по 1788 год». В каждом из этих периодов, отмечает ученый епископ, «было учение в России разнаго вида и состояния, получая себе разные способы к своему распространению» [2]. Рассмотрение Дамаскиным истории отечественной культуры во взаимосвязи с «изменением технологии производства информации» и зависимости от этого способа обучения и культурных связей, как отмечает Ю.Н.Солонин, представляется современным [3].

(4). ***Национальный характер и воспитание патриотизма.*** С 1780 г. в русской гомилетической литературе нарастает ощущение катастрофизма, начинает доминировать тема *повреждения нравов*. Много говорится о том, что «нравы испортились», веру «дерзостно презирают», «безверие своевольствует»; служители веры «едва ли не в пренебрежении и презрении», «пренебрежено воспитание», «корысть и деньги превозмогают», «беззаконное лицеприятие преобращает порядок» (Митрополит Платон: V, 205-208). Среди основных причин *повреждения нравов* в России Платон называет нарастание индивидуализма и эгоизма - «самства» (XII, 86); поиск *чести* «без честности» (XIII, 215); мздоимство чиновников и корыстолюбие судей (V, 208);

---

[1] Там же. – С.7

[2] Там же. – С.3.

[3] *Солонин Ю.Н.* Духовенство как просветительская сила в екатерининское время //Международная конференция Екатерина Великая: эпоха российской истории. В память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796) к 275-летию Академии наук. Санкт-Петербург, 26 – 29 августа 1996 г. Тезисы докладов / Отв. ред. Т.В.Артемьева, М.И.Микешин. – СПб.: СПб НЦ, 1996. – С.101.

стремление светской власти полностью подчинить себе духовную власть; невнимание к воспитанию подрастающего поколения и засилье иностранцев среди наставников (V, 207; XX, 35); распространение надконфессиональной религиозности (XX, 109) и коварство Запада, «острозрительного и дальновидного на зло» и «всегда православию враждебного» (XX. 30). В связи с этим в центре внимания мыслителя оказывается тема судьбы России. Слава Отечества, отмечает Платон в «Слове» 12 февраля 1794 г., «...тогда будет невредима, когда благородное свойство Россиан будет без всякой измены проходить из рода в род» (XVI, 380). К «похвальным свойствам предков наших» духовный писатель относит *благоразумие, мужество, любовь к отечеству, горячее благочестие и ревность к вере* (Там же). «Течение времяни, - продолжает он, - нравы наши несколько переменило. Но весьма б для нас было постыдно, ежелиб наши добрые предки не узнали нас; ежелиб свою благородную кровь нашли они не в той чистоте, в какой они нам сообщили» (Там же). «**О Россияне ! -** говорил Платон 15 мая 1803 г., **- пусть иноплеменные перестанут нам быть наставниками»** (XX, 35).

Московский митрополит обеспокоен ослаблением «священной узды веры» в Отечестве (XX, 33). Прохладел жар веры, отмечает он в 1804 году, «едва ли не всякая вера почитается за едино; и сей драгоценный залог столь пренебрежен, что он оценяется очень дешево и едва ли не всякое другое ему предпочитается. Да кажется, **как будто нарочно употребляются способы, дабы веры важность уменьшить, или сравнять ее со всеми в свете верами»** (XX, 109. Выделено мною. - А.Е.). Враг России, писал «русский Платон», надеется «совершенно поработить себе отечество наше, разве когда основание веры в нем поколеблет» (XX, 30). В связи с этим Платон (Левшин) и Феофилакт (Русанов) с начала XIX в. уделяют большое внимание критике мистицизма и внеконфессиональной религиозности, а также воспитанию и образованию. Главная цель воспитания и просвещения они видят в том, чтобы показать связь личного интереса и частного блага с «общим благом».

Согласно «русскому Платону», при руководстве учений «узнаем мы начало вещей, порядок, союз, действия, конец и пользу. Снискиваем понятие о составе мира, о стихиях ...; а наипаче о самих себе, о добродетели и пороке и о их добрых или худых следствиях (I, 353). Просвещенный науками, утверждал он, «перед непросвещенным берет преимущество... Ибо он положение свое выводит не из случайных обстоятельств, но из существа вещи... не по примеру смотря на других, но по внутреннему о истине уверению. Первый идет свободно и путем ему известным; другой идет путем, по которому все ходить привыкли» (IV, 104).

Аполлос (Байбаков) связывал проблему образования с формированием разумно-критического мышления, преодолевающего, как было показано выше, скептицизм и софистику «школьной философии»[1]. Новая философия», согласно Аполлосу, - это «философия здравого разума», корректирующая «школьное любомудрие» опытом жизни. Только такая философия, утверждал Аполлос, может противостоять «сатирикам и насмешникам веры», поскольку «есть во всяком веке свои Лукияны»[2]. Для повсеместного обучения новой философии епископ предлагал созвать «Вселенский Собор», где могло бы быть выработано «лучшее средство к преуспеванию в науках, и кратчайший способ к достижению чрез избраннейших и немногих писателей прямаго просвещения»[3].

Возражая зарождающемуся этноконфессионализму, Аполлос отмечает в 1782 г., что есть еще «иной способ, к нарушению любви служащий, о котором никто из писателей не упоминает, да не многие его и приметили. **Я ругательство разумею здесь не только на весь какой-нибудь чин, но и на целой какой-нибудь народ, то есть, когда... по самой мерзкой логике не многих пороки приписывают всем.** Например: «Французы ветрены», «наду-

---

[1] *[Аполлос (Байбаков)]* Вера, надежда и любовь, учения богословскаго состав.-М.,1782. - С.108-109.
[2] Там же, - С.27.
[3] Там же. - С.34-35 (Выделено мною. - А.Е.).

тливы шотландцы», «охотники всегда болтать итальянцы», «испанцы - гордые, а англичане вздор», «германцы любят пить», «гасконец плут и вор»[1]. Такое «ругательство» верно называется Аполлосом «мерзким» и «бесчеловечным», ибо «**одним словом уязвляем тысячу людей, и честь целаго народа одним ударом рассекаем**»[2]. На этой основе им критикуются «всевающие вражду» предрассудки «иноплеменничества и единоземства», разделяющие народы на «плохие» и «хорошие»[3].

Национально-патриотическая тема является центральной в творческом наследии епископа, профессор философии и богословия Дамаскина (Д.Е.Семенова-Руднева, 1737-1795) [4]. В проповеди «О любви к Отечеству» 22.IX.1776 года он говорил задолго до П.Я.Чаадаева о «двоякой» любви к Родине. **Первая** («простонародная и непросвещенная») «есть действие природного побуждения. Она любит только то, что близ ее находится, что ее трогает; отдаленным же, как бы оно хорошо и почтительно ни было, не побуждается... Она стремится только на свою землю, на своих граждан. Сих только находит достойными своего уважения, своего почтения, своего призрения. Прочие же все люди суть для неё ничто»[5]. **Вторая** («истинная любовь к Отечеству») - «от единаго человеколюбия... проистекает». Добродетельный гражданин, разъяснял Дамаскин, «любит своего согражданина не только для того, что он той же с ним земли, того же народа, того же Отечества; но что такой человек, каков и он... Для того старается благотворить всякому человеку, какого бы он общества ни был»[6]. И первый вид любви к Отечеству Дамаскин считает «похвальным», поскольку без неё «ни общежительства составить», «ни

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь...- С.94-95. Выделено мною. - А.Е.

[2] Там же. - С.95. Выделено мною. - А.Е.

[3] *Аполлос (Байбаков).* Неразрывный союз двух братьев... - С.25.

[4] Лучшими работами о Дамаскине являются: *Горожанский Я.* Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737-1795). Его жизнь и труды. – Киев, 1894; *Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П.* Епископ Нижегородский и Алатырский Дамаскин. Страницы жизни, деятельности, творчества. – Арзамас: АГПИ им. А.П.Гайдара, 1998. В последней работе дан ценный анализ проповедей Дамаскина. См.: С.82-112.

[5] *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Проповеди Святейшаго Правительствующаго Синода Конторы члена ... и Московской Славено-Греко-Латинской Академии Ректора, Дамаскина... , говоренные с 1775 года по 1782 год. - М.: В Университет. тип. у Н.Новикова,1783. -С.4.

[6] Там же. - С.7.

благоустройство в народе удержаться, ни трудолюбие вкорениться..., ни художества и науки... заведено быть не могло»[1]. Однако «в наши лучшия и просвещеннейшие времена, - продолжает он, - любить свое Отечество помянутым только простонародным образом, есть не довольно». Гражданин должен быть свободен «от ига предрассудков, невежества и пристрастий как в рассуждении самого себя, так и в рассуждении своего Отечества»[2]. Гражданин, согласно Дамаскину, «любит и почитает его преимущества, токмо не по слепому и безрассудному побуждению. Ибо он не думает, как непросвещенный простолюдин, будто какое общество может иметь все совершенства в превосходном степени. Ему довольно известно, что всякое человеческое совершенство увеличено, и что всякое худо уменьшено, и наконец истреблено быть может. Для того старается всяким образом недостатки или злоупотребления своего Отечества мало-помалу уменьшить, или и совсем искоренить»[3].

Истинный «любитель Отечества», по убеждению Дамаскина, «во всяком смертном **почитает неуничтожимые права человечества**, и о всякого гражданина щастии радуется». Он, «хотя наблюдает только пользу своего Отечества, однако **не уменьшает благоденствия и другаго народа, ниже нарушает права другаго общества»**[4]. «Науки, мудрость, вольность, добронравие и изобилие, сии подлинныя общежития сокровища, - утверждает выпускник Гёттингенского университета, - в том только народе умножаются и распространяются, которой благоденствия своих соседей не нарушает. Ибо такой народ ... всех людей, всех народов есть друг»[5].

За четыре года до известного вопроса Д.И.Фонвизина в - «Собеседнике любителей российского слова» (СПб.,1783. -Ч.III. - С.166): «В чем состоит наш национальный характер?» - Дамаскин (Семенов-Руднев) в проповеди «**О**

---

[1] Там же. - С.5.
[2] Там же. - С.6, 8-9.
[3] Там же. - С.9.
[4] Там же. - С.12, 14. Выделено мною. - А.Е.
[5] Там же. - С.14.

поправлении народного характера» (22. IX. 1779 года) не просто ставит вопрос, но уже глубоко анализирует проблему «характера народа» и его свойств! В этой проповеди-лекции философски образованный ректор отмечает недопустимость выведения свойств народного характера из отдельных разрозненных причин - климата, местоположения, воспитания, «формы или системы правительства». «Но как первая, так и другие ... причины одни порознь произвести того не могут. Ибо как может от одного климата то происходить, что всегдашней перемене подвержено? И каким образом воздух один сам собою или местоположение, каково б оно ни было, может действовать в возвышении или понижении сил рассудка человеческого, и преклонении склонностей к добру или злу? Не видим ли мы из истории, что древние греки и римляне в одном и том же климате с нынешними турками, греками и итальянцами жившие, весьма были инаковы, нежели ныне обитающие в Греции и Италии народы?»[1]

Дамаскин не принимает монокаузальное объяснение свойств народного характера и отстаивает многофакторный подход, отводя особую роль образованию и форме правления: «воспитание и образ правления есть причиною характера народного»[2]. Поэтому, отмечает ректор Московской Академии, «весьма несправедливо, да и бесчеловечно некоторые политики умствуют, что простаго народа или нижняго состояния людей просвещать не надобно. Они, де, так покорны не будут, и управлять, де, ими трудно. Напрасно, говорю, так думают»[3]. Дамаскин намечает впечатляющую программу «поправления народного характера», включающую вопросы воспитания и образования, а также правовое, политическое и религиозное воспитание. В проповеди «Об истинном гражданине» (29. VI. 1777 г.) патриот и мыслитель

---

[1] Там же. - С.70-71. П.А.Плавильщиков воспроизвел аргументы Дамаскина (Семенова-Руднева) в известной статье «Нечто о врожденном свойстве душ Российских» («Зритель». – 1792. – Ч.1. – Март). См.: Сочинения Петра Плавильщикова: В 4 ч. – СПб.: Тип. В.Плавильщикова, 1815-1816. – Ч.4. –1816. – С.1-24.

[2] Там же. - С.71.

[3] Там же. - С.73.

говорил о служении «общему благу», истинной свободе как «творении добра» и значении науки для Отечества. Добродетельный гражданин, утверждал он, должен почитать и любить науки, «яко самый драгоценнейший дар с небес ниспосланный... **Ничто не может сравняться с тою прискорбностию духа, с которою он смотрит на жребий своего отечества, ежели оно столько нещастливо, что великой их** (наук. - А.Е.) **пользы и достоинства не усматривает, и что их презирает: ему нет ничего несноснее, как видеть свое отечество, покрываемое тьмою глубокаго невежества и прегрубаго варварства»**[1].

Православный мыслитель много писал также об обязанности власти заботиться о «достаточном пропитании», «пристойном просвещении», **«благоразумной вольности»** и правильном религиозном воспитании народа. Лучше всего, полагал Дамаскин, для этого подходит Христианская религия, но которая бы «кривыми толками, суеверием и корыстолюбием не была изгажена. Такая религия и с просвещенным рассудком сходнее, и с естественным богопочитанием согласнее»[2]. В целом же, согласно Дамаскину, и в нашем народе есть многое, «поправления достойное». Со времен Петра Великого, говорил он, «много мы просветились в умствованиях от наук», «украсились от художеств», исправились от «благоразумных узаконений». Однако, продолжает он, «без сокрытия сказать не можно, чтобы мы во всем одержали первенство перед другими народами. Есть ещё много, что от наук, много, что от художеств, много, что от гражданских законов, много, что от примера Государей, много, что от содействия самой лучшей христианской религии поправления требует»[3].

Предвосхищая идеи основоположника русского либерализма М.М.Сперанского, епископ Дамаскин пишет о взаимодополнительности морали и пра-

---

[1] Там же. - С.31. Выделено мною. - А.Е.
[2] Там же. - С.79.
[3] Там же. - С.80-81.

ва в воспитании человека и направлении его к «истинному нашему благополучию». «Нравопоправление, - пишет он в Программе диспута 1777 г., - относится ко внутреннему, а право естественное ко внешнему нашему счастию». При этом «естественное право» включается им в «практическую философию» и рассматривается как совокупность «естественных законов», обязывающих «нас собственно к сохранению нас самих, к распространению нашего счастья, и к тому, чтобы других мы не только не обижали, но и каждому бы свое право отдавали» [1]. Дамаскин всю свою жизнь выдвигал на первый план дело воспитания народа, роста его сознания и культуры и вполне правильно утверждал, что свобода немыслима без самоограничения, самообуздания и дисциплины. Человек, выросший в «варварстве», отмечает он, «получа случай к освобождению себя от утеснения, всегда грубейшия и бесчеловечнейшия к тому употребляет способы» [2]. П.А.Словцов, товарищ М.М.Сперанского и Феофилакта (Русанова) по учебе в Александро-Невской семинарии, нашел емкую формулу для объединения истинной свободы человека и патриотизма: **«тот, кто сохраняет бытие отечества, есть патриот»** [3].

Митрополит Платон в конце жизни часто задумывался о том, что помогает человеку преодолеть ощущение зыбкости и конечности своего существования. «Если читать историю рода человеческого всех веков, - говорил он в «Слове» 28 мая 1805 г., - ничего другого не усмотришь, как только насилия, искания корысти и возвышения, ни мало не уважая ни честности, ни совести, ни веры. Редко, редко где найдешь пример добродетели чистыя и совестныя. Вот что стал человек в естественном или натуральном его положении!» (XX, 219). В последних «Словах» Московского

---

[1] *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Положения философическия из науки о духах, физики, и философии нравоучительной, по окончании философическаго курса общенародно для состязания предложенныя июля 13 дня, 1777 года… Академии префект и философии профессор Иеромонах Дамаскин. – М.: При Имп. Московском ун-те, 1777. – Л1 (Тезисы VII и IX).

[2] *Дамаскин (Семенов-Руднев).* Проповеди …- С.74.

[3] *Словцов П.А.* Из проповеди, произнесенной 21 апреля 1793 года // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. Т.1. – М., 1952. – С.401.

митрополита на первый план выходят темы бренности и тленности, времени и вечности, а жизнь человеческая уподобляется *странствию, гостинице, пути, «кратчайшей времени частице»* (XX, 371-372. Курсив мой. - А.Е.). Жизнь, пишет он, «есть не столько жизнь, сколько подвиг; или и жизнь, но единственно на подвиге определенная» (Там же, 372). Если же «жизнь сия есть путь, ведущий к вечности, то не ко времени, - утверждает православный мыслитель, - но к вечности все обращать должно» (Там же, 373).

Платон разделяет время на *прошедшее, настоящее и будущее.* «Прошедшее, - говорит он, - ничто, настоящее есть едва понимаемая точка, будущее неизвестно» (II, 16). Но если «о прошедшем лет наших времени», замечает он, можно сказать, что «оно прошло», то «о наших делах» того сказать нельзя: «Наши прошедшие дела не прошли. Нет! Пройти они не могут. Остались они, да и всегда останутся в совести» (II, 16). Как видим, национально-патриотическая тема осмысливается в русском рациональном богословии в контексте идей общего блага, необходимости творения добра, сохранения «союза общества» и выводит на новую тему - тему роли исторических традиций и исторической памяти народа как средства конституирования настоящего и оживления в человеке **веры** и **надежды** на будущее. Итог размышлений Платона оптимистичен: не все пройдет и память человеческая сохранит дела! Пусть «корабль жизни нашей», говорил он в «Слове на новый 1781 год», всегда остается в середине «двух неизмеримых бездн: прошедших веков и будущей вечности ... Ежели что в сем мрачнейшем положении нас утешить может - то история и вера: история о прошедшем, вера о будущем» (X, 27).

Н.М.Карамзин после мировоззренческого кризиса 1792-1793 годов радикально изменил свои историософские взгляды и значительно приблизился к национально-патриотическим идеям русского рационального богословия. В письмах «Мелодора к Филалету» и «Филалета к Мелодору» (1794) им критикуются как линейная (Гердер), так и циклическая (Вико) концепции

философии истории. Сначала надежда на грядущее «царство общей мудрости» представляется ему рухнувшей, история видится в безнадежной перспективе мифа о Сизифе, а жизнь кажется лишенной смысла [1]. И все же будущий историк Отечества не приемлет жизнь как «вечное смешение истин с заблуждениями и добродетели с пороком». Не склонен он и к «проклятию мира, природы и человечества», выдвигая в качестве альтернативы веру в Бога, «премудрость сердца» и надежду на Провидение [2]. Склоняясь к рациональному провиденциализму русского богословия второй половины XVIII века, Карамзин пишет в конце последнего письма: "Сизиф с камнем не может быть образцом человечества, которое беспрестанно идет своим путем и беспрестанно изменяется... Мы должны смотреть на мир как на великое позорище, где добро со злом, где истина с заблуждением ведет кровавую брань. Терпение и надежды! Все неправедное, все ложное гибнет, рано или поздно гибнет; одна истина не страшится времени; одна истина пребывает вовеки» [3]. «Палладиум Просвещения» сближается отечественным мыслителем и патриотом сначала с религиозной ***Верой***, а затем, по мере освоения истории России, – с ***Самодержавием*** и ***Народностью,*** образовав известную из поэтической историософии М.В.Ломоносова формулу «Самодержавие. Православие. Народность» [4].

Историческое самосознание русского народа многим обязано Карамзину. Многим оно обязано и русскому рациональному богословию,

---

[1] *Карамзин Н.М.* Мелодор к Филалету // Карамзин Н.М. Избранные сочинения: В 2 т. – М.;Л., 1964. – Т.2. – С.246, 249, 251.

[2] *Карамзин Н.М.* Филалет к Мелодору // Указ. соч. – С.253-254.

[3] Там же. – С.258. Образ Сизифа олицетворяет у Карамзина циклическую концепцию философии истории. Такой подход к пониманию истории находим в «Путешествии» А.Н.Радищева (глава «Подберезье»). В мире сем, пишет он, «все приходит на прежнюю ступень, ибо все в разрушении свое имеет начало». См.: *Радищев А.Н.* Полн. Собр. соч.: В 3 т. – Т.1. – М.;Л.,1938. – С.260.

[4] В «Записке о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» (1811) Карамзин не только критикует «европейскую гражданскую вольность», «равенство», космополитизм и засилье «чужеземных воспитателей», но и называет очищенное от примеси тиранства самодержавие «палладиумом (хранителем, залогом благополучия. – А.Е.) России». См.: *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – М., 1991. – С.105.

стремившемуся к всестороннему осмыслению национально-культурных традиций, что станет позднее главным делом славянофилов и их последователей.

В **заключение** отметим.

1. Историософские воззрения, обнаруживающиеся в русском рациональном богословии второй половины XVIII – начала XIX в., формировались на основе восточно-христианской традиции и философско-политических знаний европейского Просвещения. Они противостояли, с одной стороны, идее *циклического развития* Дж. Вико, а с другой – концепции *линейного прогресса* французских просветителей. Провидение как в индивидуально личностном, так и в историческом планах сближалось с творческим началом, действующим не только через свободу человека, но и через всю совокупность условий, факторов и последствий его индивидуального и социокультурного существования. Православные мыслители при определении сил, направляющих развитие общества, наряду с Провидением привлекали аргументы теорий «общественного договора» и «естественного права», обсуждали проблемы власти, неравенства, отношения России к Европе, вопросы воспитания и просвещения. Благодаря этому сфера свободы человека расширялась за счет сужения поля обыденных представлений о жизни как «игралище слепой судьбы».

2. Ядром национально-патриотических ценностных ориентаций представителей русского рационального богословия оказывается идея взаимосвязи и внутренней взаимообусловленности гражданской и церковной истории, светской и духовной власти на основе гармонии «отеческого правления» просвещенной монархии и рационализированной «чистой веры», сопрягаемой с «естественным Законом». При этом эсхатологическая тематика в проповедях рассматриваемого периода почти отсутствует, в центре внимания находятся вопросы духовно-нравственного развития личности, воспитания чувства долга и ответственности, формирование привычки рационального самоконтроля и законопослушания, готовности согласовывать свои поступки с общественным благом и трудиться во имя «**сохранения бытия Отечества**» (П.А.Словцов).

3. Обсуждение национально-патриотической темы в русском рациональном богословии ведется в полемике с космополитизмом и ксенофобией. Отечественная история понимается как важнейшее средство воспитания и конституирования исторической памяти, укореняющей человека в стихию национально-культурного бытия. Среди основных параметров национально-культурной идентичности, определяющих формирование национального характера, русская философско-богословская мысль второй половины XVIII – начала XIX в. выделяет: коллективистичность «общежительственнаго союза» и преобладание «общей пользы» над личным интересом; негативное отношение к самовозвеличению человека и «самству»; реалистически-практическое отношение к жизни, неприятие мистицизма и скептицизма; этико-социальную сфокусированность; понимание прав человека как нравственных обязанностей – «должностей»; способность к самоограничению и «мирской аскезе»; духовное противодействие европеизации России; признание самоценности и святости человеческой жизни, а также ее осмысление под знаком вечности.

Значение этих духовно-нравственных ценностных ориентаций проявилось наиболее полно в философско-богословском ответе на такую «псевдоморфозу» русской жизни конца XVIII – начала XIX столетия, как «бытовой вертеризм» и «катонизм».

4.3. Тема «смерти-бессмертия» человека и проблема суицида в русской философско-богословской и светской литературе конца XVIII – начала XIX века.

Проблема «смерти-бессмертия» затрагивает предельные основания бытия человека в мире и относится, несомненно, к числу самых фундаментальных проблем человеческого существования. Из всех живых существ только чело-век наделен способностью осмысления феномена жизни с ее неизбежным завершением. Не случайно европейская философия, начиная с Сократа и Платона, стремилась осмыслить феномен смертности не только как завершение бытия человека, но и как конституирующий момент его жизневоззрения.

«Каждая культура, - отмечал Э.Фромм, - справляется с проблемой смерти по своему» [1]. Но есть эпохи в развитии культур, когда мысли о смерти и бессмертии обсуждаются с особой настойчивостью. По верному наблюдению Ю.М.Лотмана, проблема «права человека оборвать свою жизнь была одним из узловых моментов европейского Просвещения» [2]. В русской культуре усиление эсхатологической напряженности приходится на конец XVII, XVIII и XIX веков. Для последней четверти XVIII – начала XIX в. также было характерно нарастание ощущения «катастрофичности мира», «повреждения нравов» и кратковременности жизни. Кризис идеалов Просвещения привел к романтизации смерти и прославлению «героического» неприятия жизни. Если для Татищева и Ломоносова «порядок мира» и «светил небесных стройность» доказывали осмысленность мира и присутствие в нем Божественного начала, то поколение 70-80-х годов уже не отличалось цельностью, эпическим спокойствием и ясностью души. Молодежь этого поколения, писал П.Н.Милюков, «впервые очутилась на распутье между старой и новой верой,

---

[1] *Фромм Э.* Бегство от свободы. Изд.2. – М.: Прогресс, 1995. – С.205.

[2] Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). – СПб.: Искусство – СПБ, 1994. – С.263.

принужденная выбирать между той и другой. Она впервые почувствовала, что критическая мысль может поколебать самые коренные основы старой веры. Можно себе представить то душевное смятение, ту панику, которая овладевала серьезным и добросовестным юношей, когда ему приходилось делать решительный выбор и когда при этом выборе он чувствовал себя предоставленным исключительно своим собственным силам» [1]. Развитие личностного начала, некритическое восприятие западноевропейских ценностей и переоценка традиционных мировоззренческих ориентиров сопровождались в отечественной культуре нарастанием ощущения противоположности человека миру, чувством зыбкости и непрочности человеческого существования. Картины космического разрушения и гибели обнаруживаются у Г.Р.Державина («На смерть князя Мещерского», 1779), а также в творчестве самого яркого представителя поэзии «мировых катастроф» С.Боброва. Этим настроениям соответствовали (и усиливали их) переводы Мильтона, Оссиана и Юнга. Тема «любви к смерти», представленная раньше лишь в духовной литературе, стала широко разрабатываться в масонских журналах «Утренний Свет» и «Вечерняя Заря», в трагедиях Я.Княжнина («Вадим Новгородский») и Ф.Иванова («Марфа Посадница, или Покорение Новгорода»), у поэтов литературного круга М.М.Хераскова и последователей сентиментализма (Н.М.Карамзин, А.Измайлов, А.Клушин, В.Попугаев). Сквозь призму «литературных самоубийств» образованный русский человек обнаружил не только трагическую неразрешимость многих жизненных проблем, но и временность, быстротечность и зыбкость самой жизни. В читающем обществе возник спрос на «Катона» Дж. Аддисона, «Федона» Платона и М.Мендельсона, «Новую Элоизу» Руссо и «Вертера» Гете.

В условиях распада традиционных смысложизненных ориентиров, утраты чувства долга, ответственности и благоговения перед жизнью русский человек

---

[1] Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т.3. – М.: Прогресс, 1995. – С.344-345.

не всегда мог различить факты литературы и реальной жизни. Одним из проявлений этой тенденции стало самоубийство молодого дворянина М.Сушкова, не оставшееся незамеченным обществом и высветившее проблемы воспитания и мировоззренчекой мотивации поступков. Стало ясно, что осмысление феномена смертности может стать не условием воспитания чувства ответственности за проживаемую жизнь, а, напротив, предпосылкой отчуждения человека от Бога, мира и самого себя.

К осмыслению российского опыта самоотчуждения и деструктивности человека первым обратилось русское рациональное богословие конца XVIII – начала XIX века. Отсюда **задачей последнего раздела** диссертации выступает анализ философско-богословских размышлений о «смерти-бессмертии» в контексте проблемы формирования духовности человека как ядра его смысложизненных ориентиров. При этом обсуждение сложной богословской проблемы смерти, раворачивающейся в контексте бессмертия души, греха, вины, страдания, смирения и искупления, будет вестись лишь в одном аспекте – аспекте прояснения мировоззренческой мотивации суицидного поведения.

Программы суицидного поведения русских дворян конца XVIII – начала XIX века выстраивались либо по «образцам» самоубийств римских героев (Отон, Брут, Катон, Сенека), либо в соответствии с поведением героев произведений европейского сентиментализма («Новая Элоиза» Руссо, «Страдания юного Вертера» Гете). В соответствии с этими программами поведения в русской культуре указанного периода различаются два типа самоубийств: 1) самоубийство, связанное с любовной историей – «бытовое вертерианство»(Жирмунский В.М., 1937) и 2) мужественное стоическое самоубийство по «образцу» Катона – «бытовой катонизм» (Фрааньe М.Г., 1995).

Литературные «образцы» первого типа обнаруживаются в повестях Н.М.Карамзина «Бедная Лиза» (1792), «Сиерра Морена» (1793); у А.И.Клушина «Несчастный М-в»; в «Аптекарском острове» В.В.Попугаева (1800); в повестях А.Е.Измайлова «Бедная Маша» (1801) и Г.П.Каменева «Инна» (1804)

и др.[1]. По верному замечанию Г.Леманн-Карли, Карамзин своей повестью «Бедная Лиза» (1792) «привил» России «болезнь Вертера» [2]. В «Письмах русского путешественника» (письмо из Лозанны от 11 сентября 1789 г.) Н.М.Карамзин отметил, что многие положения в «Вертере» взяты из «Новой Элоизы» Руссо. Вскоре после публикации «Бедной Лизы» в Москве произошло самоубийство автора «Российского Вертера» Михаила Сушкова (1792). Его произведение «Российский Вертер, полусправедливая повесть» было опубликовано в С.-Петербурге в 1801 году [3]. Роман в письмах Ж.-Ж. Руссо «Юлия, или Новая Элоиза» (1761) переведен на русский язык в 1769 году, «Страдания юного Вертера» Гете (1774) были переведены впервые в 1781 году. Влияние «Вертера» на русскую литературу конца XVIII века изучалось В.В.Сиповским, В.М.Жирмунским, П.А.Орловым, М.Г.Фраанье, Н.И.Николаевым и др. [4]. В.М.Жирмунский верно заметил, что мотивация суицидного поведения «русского Вертера», воспитанного на вольтерьянстве, от-личается от своего немецкого прототипа, поскольку у Гете Вертер не бросает вызова церкви, хотя его религиозность носит внеконфессиональный характер. Ученый сделал вывод, что «российский Вертер» представляет большой интерес как «своеобразный памятник русского бытового вертерианства» [5].

М.Г.Фраанье, проанализировав письма М.Сушкова, пришел к выводу о наличии у автора «Российского Вертера» двух литературных источников суицидного поведения: «Вертера» Гете и «Катона» Джозефа Аддисона. На этом

---

[1] См.: Ландшафт моих воображений. Страницы прозы русского сентиментализма. – М., 1990; Русская сентиментальная повесть / Сост., общая ред., вступ. статья и комментарии П.А.Орлова. – М.: Изд-во Московского университета, 1979.

[2] *Леманн-Карли Г.* Я.М.Р.Ленц и Н.М.Карамзин // XVIII век. Сб.20. – СПб.: Наука, 1996. – С.153.

[3] См. современное издание: *Сушков М.В.* Российский Вертер. Полусправедливая повесть // Русская сентиментальная повесть. – М.,1979. – С.203-222.

[4] См.: *Сиповский В.В.* Влияние «Вертера» на русский роман XVIII века // ЖМНП. – 1906. - №1. – С.52-106; *Жирмунский В.М.* Гете в русской литературе. – Л.: ГИХЛ, 1937. – С.43-72; *Фраанье М.Г.* Прощальные письма М.В.Сушкова (О проблеме самоубийства в русской культуре конца XVIII века) // XVIII век. Сб. 19. – СПБ.: Наука, 1995. – С.147-167. *Николаев Н.И.* Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1997. – С.125-138; *Николаев Н.И.* К вопросу о роли природоописательных фрагментов в прозе Н.М.Карамзина // Res philologica. «Пушкин – наше все»: Ученые записки . – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1999. – С.96-111.

[5] *Жирмунский В.М.* Указ. соч. – С.67.

основании второй тип суицидного поведения был назван им «бытовым катонизмом» [1]. По типу поведения в одной группе оказались семнадцатилетний М.Сушков и А.Н.Радищев [2]. Все это ставит вопрос о необходимости прояснения философско-мировоззренческих оснований и мотивации суицидного поведения М.Сушкова (1791) и А.Н.Радищева (1802) в контексте философских и богословских размышлений о «смерти-бессмертии» в культуре России конца XVIII – начала XIX века. Для ответа на вопрос рассмотрим (1) мировоззренческие основания суицидного поведения М.Суш-кова и представления о «смерти-бессмертии» А.Н.Радищева; (2) отношение к суициду представителей русского рационального богословия последней четверти XVIII – начала XIX века.

(1). «Жизнь» и «смерть» в воззрениях М.Сушкова (1775-1792) и представления о «смерти-бессмертии» А.Н.Радищева. Автобиографическая повесть М.В.Сушкова «Российский Вертер» и его предсмертные письма свидетельствуют о снижении мотивации к жизни и нарастании отчуждения от Бога, мира и самого себя. Молодой человек, выросший в образованной дворянской семье и рано приобщившийся к европейской культуре и литературному труду, остро ощущает свою отчужденность от мира природы и общества: в деревню «российский Вертер» '*притащился*'; деревенская жизнь ему чужда, поскольку здесь он «все должен снискивать в *одном себе*»; вид «трудящегося пахаря» и «пчелки, сосущей мед» наводит на него '*скуку*' [3]. Соседи-дворяне представляются герою, составившему '*особливую систему мыслей*', '*глупыми*', '*злыми*' или '*скотиниными*'; беседа с ними кажется ему '*забавою*' [4]. Поля, леса, ручьи не оставляют в герое '*сладких впечатлений*' и лишь вид восходящего солнца возносит его мысли '*мало-помалу*' к Создателю, но и здесь ему опять становится '*скучно*'. В крестьянской девушке, встретив-

---

[1] *Фраанье М.Г.* Указ. соч. – С.167.
[2] Там же. – С.166.
[3] *Сушков М.В.* Российский Вертер. Полусправедливая повесть // Русская сентиментальная повесть. – М.,1979. – С.204-205. Курсив мой. – А.Е.
[4] Там же. – С.205-206.

шейся в лесу, он видит '*куклу*', движущуюся по '*заведенной пружине*' [1].

"Российский Вертер" презирает богатство, хотя и признает "оное нужным в сем веке, исполненном предрассудков". Его родители, как он пишет, "от долгов принуждены *живые погребстись в деревне*" [2]. Однако мысль о необходимости "трудиться для поддержания жизни, и при том несносной" приводит его в волнение ("кровь кипит") и к "покушению зарядить пистолеты". В '*лекарстве богословов*' («в чтении святых книг») несчастный герой видит себя еще более '*несчастным*', поскольку «с первых часов мира» зрит здесь «картины ослушания», «обольщения» и «торжество зла» [3]. Жизнь представляется "российскому Вертеру" «претяжким бременем», «училищем терпеть»; каждый миг жизни ощущается им как «будущих зол семя». С таким жизнеощущением, «хладнокровно свеся добро и зло сей жизни», герой решается «свободы час приблизить». Ему не страшно «навек умереть» и он готов «с отвагою идти» к Богу или «к земле» [4].

Для молодого русского вольтерьянца человек есть только вещество и «горсть праха» и он готов возвратить земле этот «прах», вдохновившись предварительно чтением трагедии Аддисона «Катон». Для него «уже все равно», даже если его тело «будет кинуто на поругание» [5]. Повесть завершается высказыванием против «попов», предавших «проклятию его имя». Как видим, все размышления о смерти ориентированы здесь против жизни.

В письме М.Сушкова своему дяде Михаилу Васильевичу Сушкову находим некоторые дополнительные важные черты для характеристики мировоззрения и образа жизни «российского Вертера». Он пишет, что жизнь ему «наскучила». Среди причин этого душевного состояния им называются: недостаток денег; невозможность родителей помочь материально; неспособ-

---

[1] Там же. – С.209.
[2] Там же. – С.214.
[3] Там же. – С.218.
[4] Там же. – С.220.
[5] Там же. – С.221.

ность противостоять мнениям и предрассудкам света, для которого «бедность весится наравне с злодейством»; несбыточность надежд на «выгодную женитьбу» и творческие способности ума; отвращение к пресмыкательству и возможности «погрязнуть в ничтожестве»; бесцельность жизни; уверенность «в небытии души»; осознание того, что каждый человек сам «волен сбросить ношу», хотя и не может «опять поднять ее»; отравленность «ранними рассуждениями» [1]. При этом «российский Вертер» осознанно противопоставляет себя Вертеру Гете и просит не почитать его «обезьяною Вертера, а еще менее безумным» [2].

Герой М.Сушкова претерпевает скуку не только при общении с природой, но и при общении с «людьми природы», которые выступают для него некоторым отрицательным «инобытием» светского общества. Непомерно честолюбивый молодой человек остро переживает как свое отстояние от высшего общества, так и отодвигающуюся на неопределенные сроки надежду попасть в него либо путем «выгодной женитьбы», либо благодаря своим дарованиям. Самодостаточный и «автономный» «российский Вертер» исключает господство страстей, но улавливается софистическими аргументами разума, принимая своеволие и отрицание Бога и мира за свободу. Элементы внеконфессионального «естественного богословия», возносящие мысли героя «мало-помалу» к Создателю, соседствуют у него с глумлением над традициями православной Церкви и святоотеческой книжностью. Молодой россиянин не только не чувствителен к ценностям отечественной культуры, но и равнодушен к ним. Вертер Гете не отрицал творческую силу Бога и ощущал ее присутствие в своем внутреннем мире, а Вертер М.Сушкова смеется над предопределением и идеей целесообразности, осознавая в себе способность разрушить свой «состав». Следует ли видеть причину неверия и «афеистического» бунта М.В.Сушкова лишь в его вольтерьянском воспитании? Тем более, что скепсис

---

[1] См. *Фраанье М.Г.* Прощальные письма М.В.Сушкова // XVIII век. Сб. 19. – СПб., 1995. – С.153-156.
[2] Там же. – С. 154.

Вольтера вызывал не суицид, а насмешку над крайностями телеологического мироощущения. По верному наблюдению Н.И.Николаева, комплекс размышлений и переживаний «российского Вертера» «гораздо более сложный, чем простое заимствование идей, рожденных на французской почве» [1].

В русском культурно-смысловом пространстве XVIII – начала XIX веков доминирует постулат о высшей, непостигаемой человеческим разумом гармонии. В этом контексте отчужденность человека от мира инициирует его отпадение от Бога и самого себя. Стремление к жизни и тяга к самодеструктивности связаны обратной зависимостью. Мироощущение Вертера М.Сушкова находится, видимо, у истоков философско-мировоззренческой рефлексии Ивана Карамазова Ф.М.Достоевского и может быть охарактеризовано как бунт против Бога. Перед нами один из первых примеров обсуждения феномена «**человекобожества**» в отечественной культуре, когда человек, получив свободу самому решать вековой вопрос «быть или не быть», присваивал себе «внешнюю функцию божества» [2]. Однако в развитии русской мыслительной культуры конца XVIII – начала XIX века более значимое место принадлежит, несомненно, философско-мировоззренческим размышлениям А.Н.Радищева о смертности и бессмертии человека.

Проблема суицида, занимающая значительное место в сочинениях А.Н.Радищева, слабо исследована в отечественной историко-философской литературе. Отдельные интересные замечания содержатся в работах историков русской литературы и культуры М.И.Сухомлинова, В.П.Семенникова, П.Н.Милюкова, Ю.М.Лотмана, И.К.Лилли [3]. В исследованиях историков философии,

---

[1] *Николаев Н.И.* К вопросу о роли природоописательных фрагментов в прозе Н.М.Карамзина. – С.106.
[2] См.: *Лотман Ю.М.* Указ. соч. – С.263.
[3] См.: Сухомлинов М.И. Радищев // Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. – СПб., 1889. – Т.1. – С.541-671; *Семенников В.П.* Радищев. Очерки и исследования. – М.;Пг., 1923; *Лотман Ю.М.* Отражение этики и тактики революционной борьбы в русской литературе конца XVIII века (разд.1) // Ученые записки Тартусского ун-та. Вып. 167. Труды по русской и славянской филологии. VIII. Литературоведение. – Тарту, 1965. – С.6-17; *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). – СПб.: Искусство – СПБ, 1994. – С.258-269; *Lilly Ian K.* Imperial Petersburg, Suicide and Russian Literature // The Slavonic and East European Review. – Vol. 72. – L., 1994. - №3. – P. 401-423.

начиная с Е.Боброва, И.И.Лапшина и Г.Г.Шпета, главное внимание уделяется изучению происхождения и существа аргументации А.Н.Радищева для опровержения или защиты бессмертия души, при этом вопрос об отношении философа к проблеме суицида до сих пор оказывается на периферии исследовательских интересов [1].

Ю.М.Лотман верно заметил, что обращение Радищева к проблеме смерти и бессмертия не следует связывать лишь с трагическими обстоя-тельствами его жизни после опубликования «Путешествия», так как писатель обращался к теме личного бессмертия и в более ранних работах [2]. Действительно, философское осмысление проблем суицида, смерти и бессмертия человека присутствует уже в «Житии Федора Васильевича Ушакова» (1788). Друзьям умирающего от неизлечимой болезни Ушакова (А.М.Кутузову и А.Н.Радищеву) ставится в вину, что они отказали ему в последней просьбе – дать «яду», чтобы прервать мучения. Напрасно «боялися мы почесться убийцами», пишет Радищев и добавляет: «не есть убийца избавляяй страж-дущаго от конечнаго бедствия или скорби» [3]. В связи с этим Радищев много говорит о мужестве добровольной смерти, апеллируя к образам Сократа и Катона. Обращаясь к своему другу А.М.Кутузову, Радищев просит его «дать помощь» в том случае, «если гибель ему предстоять будет не обходимая и воззову к тебе на спасение мое... ты жизнь не сносную скончаешь, и дашь отраду жизнию гнушающемуся и ее возненавидевшему»[4].

---

[1] Из многочисленных работ по философской антропологии А.Н.Радищева следует, в первую очередь, назвать труды И.И.Лапшина. См.: *Лапшин И.И.* Философские воззрения Радищева // Радищев А.Н. Полное собрание сочинений: В 2 т. / Под ред. проф. А.К.Бороздина, проф. И.И.Лапшина и П.Е.Щеголева. – СПб, 1907. – Т.2. – С.VII – XXXII; он же. Философские воззрения А.Н.Радищева. – Пг., 1922. Из последних обобщающих работ выделяется исследование П.С.Шкуринова. См.: *Шкуринов П.С.* А.Н.Радищев. Философия человека. – М., 1988. Как подход к постановке вопроса можно рассматривать доклад М.А.Смагина. См.: *Смагин М.А.* «Ибо ты – она, все прочее – догадка» (А.Н.Радищев о смерти и бессмертии человека) // Екатерина Великая: Эпоха российской истории. Международная конференция в память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796). Тезисы докладов. С.-Петербург, 26-29 августа 1996 г. – СПб., 1996. – С.92-96.

[2] *Лотман Ю.М.* Указ. соч. – С.16. См. также: Walicki A. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. – Stanford, 1979 and Oxford, 1980. – P.38-39.

[3] *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч.: В 3 т. – М.;Л., 1938-1952. – Т.1. – С.185.

[4] Там же. – С.186.

Тема суицида у Радищева всегда возникает и обсуждается в контексте жертвенной любви к Отечеству. «Не с охотою ли Катон, - пишет он, - отъял у себя жизнь из любви к Отечеству? Сцевола, влекомый корыстию общаго блага, не подвергался ли не токмо смерти, но и острейшей муке?» [1]. Вместе с тем следует отметить, что в «Дневнике одной недели», написанном раньше «Жития» Ушакова, обнаруживается более глубинная мотивация суицидного поведения, не сводимая к политическим причинам. Герой этой краткой повести склонен посещать в одиночестве «Волкову деревню», где «царствует вечное молчание, где разум затей больше не имеет, ни душа желаний», где можно поучиться «заранее взирать на скончание дней наших равнодушно» и приучить «заранее зрение наше к тленности и разрушению». Смерть воспринимается здесь как «конец страданию» и сочетается с эпитетом «вожделенная» [2]. В «Эпитафии» 1783 г. на смерть первой жены Радищев также пишет: «Я смерти жду, как брачна дня; / Умру и горести забуду, / В объятиях твоих я паки (снова. – А.Е.) счастлив буду» [3].

В «Путешествии» (глава «Крестьцы») поучение детям крестецкого дворянина заканчивается аргументом «от Катона» и советом «восхитить венец блаженства» - предпочесть рабству и позору добровольную смерть [4]. Здесь же излагается программа рационального религиозного воспитания детей, являющаяся ключом к пониманию структуры трактата «О человеке, его смертности и бессмертии» [5]. Антиномическая форма изложения материала – это лишь педагогический прием, поскольку Радищев выступает против отягощения рассудка «готовыми размышлениями или мыслями чуждыми». И только по мере формирования рационального мышления у детей им должна предлагаться «связь понятий, ведущих к познанию Бога», а также знания о «За-

---

[1] Там же. – С.197.
[2] Там же. – С.144.
[3] Там же. – С.123.
[4] *Радищев А.Н.* Указ. соч. – Т.2. – М., 1941. - С.295.
[5] Там же. – С.292-293.

коне откровенном», не «сокрывая все то, что в опровержение оного сказано многими». Предлагая детям свободно «избирать между млеком и желчию», автор «Путешествия» «с радостию видел», что они «восприяли... сосуд утешения». Этим «млеком» и «сосудом утешения» окажутся аргументы в защиту бессмертия души в третьей и четвертой книгах трактата «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1792), созданного Радищевым для мировоззренческого воспитания своих детей.

В автобиографической повести, написанной во время пребывания в Петропавловской крепости летом 1790 г., А.Н.Радищев создает аналогичное наставлению крестецкого дворянина завещание своим детям для «укрепления корня доброделания». Приводимые здесь аргументы в защиту бытия Бога и бессмертия души (от «первопричины», «простоты и неделимости» души) полностью и в сходных выражениях войдут в трактат «О человеке» [1]. Историки философии, начиная с Е.Боброва, И.И.Лапшина и Г.Г.Шпета среди источников аргументации Радищева называли Лейбница, Мендельсона, Гердера и др. , но не обратили внимания на его высказывание в «Филарете Милостивом» о том, что Филарет в Афинах (Радищев в Лейпциге. – А.Е.) «упражнялся во всех частях философии» и «наипаче прилепился к учению о душе или психологии, к богословию или науке о познании бога и к нравственному любомудрию». При этом «коль много он удивился нашед, что **все ему преподаваемое было уже для него не новое, что ... в нем было то чувствование, которое он почитал в себе врожденным, ибо навык оному от сосца почти матерня»** [2].

Признание Радищева интересно в двух отношениях. Во-первых, оно указывает на тот факт, что в основе преподавания философии с «богословием естественным» как в С.-Петербургском Пажеском корпусе, так и в Лейпциг-

---

[1] Там же. – С.402-403.

[2] Там же. – С.402. Выделено мною. – А.Е. Лишь невниманием и нечувствительностью П.Н.Милюкова к русской богословской мысли второй половины XVIII века можно объяснить его утверждение о том, что аргументы Радищева в защиту «бессмертия души» есть «амплификации на темы Мендельсона». См.: Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т.3. – М.: Прогресс, 1995. – С.387.

ском университете была философия Х.Вольфа; во-вторых, знания в области «откровенного богословия» не могли быть им получены из философии Вольфа и его последователей, поскольку этот раздел не входил в состав «Метафизики». Возможный источник этих знаний – «Православное учение» Платона (Левшина), вышедшее в 1765 году. Здесь не только приводились аргументы «от простоты» и «неделимости» души, но и сближалось «богооткровенное знание» с «естественным Законом». Поэтому среди аргументов, почерпнутым Радищевым «почти от сосца матерня», наряду с названными аргументами «от первопричины» и «простоты» духовной субстанции мы видим и третий аргумент – «от любви». «Первое основание к общежитию, - пишет Радищев в «Филарете милостивом», - есть любовь» [1].

Религиозные воззрения А.Н.Радищева, в том числе и понимание бессмертия души, посмертного существования, приближаются к русскому рациональному богословию, но отличаются от него резко выраженной внецерковной установкой. Бог для него – это не просто та Сила, которая все творит (в тексте – «жиздет». – А.Е.), но и все «живит», что не вписывается в деистическое понимание Божества [2]. «Потом вопросил себя паки, - продолжает Радищев, - **ты жив, но кем, и как , кто жизнь тебе дал, и почто она скончается. Силу сию вся содержащую, вся жиздущую, всему предел положившую, вся оживляющую, в коей теряется и самое разрушение,** отче, я чувствовал от млечных ногтей. Именовали мне бога, творца, вседержителя; я давно уже его ощущал в себе и душа моя к нему прильне» [3].

Радищеву не была чужда идея «бессмертной души». В неоконченной поэме восьмидесятых годов «Творение мира» *Бог* наблюдает за возгордившейся «тварью», возомнившей себя «царем природы», и восклицает:

О бренна и немощна тварь!

---

[1] Там же. – С.403.

[2] Там же. – С.402. В.В.Зеньковский верно заметил, что религиозные воззрения Радищева находятся в русле идей «естественной религии» XVII – XVIII вв., а не деизма. См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. – Л.,1991. – Т.1 (1). – С.102-103.

[3] *Радищев А.Н.* Указ. соч. – Т.1. – С.402. Выделено мною. – А.Е.

Почто против Отца дерзаешь?
Или, ослушна, быти чаешь
Блаженною сама собой?
………………………………
Чуждаться будешь совершенства,
Но корень твоего блаженства
В тебе нетленен сотворю[1].

В последние годы жизни образ Катона становится доминирующим в сознании Радищева. Знаковость "катонского амплуа" в дворянской культуре России последней четверти XVIII в. была отмечена уже Д.И.Фонвизиным. Во "Всеобщей придворной грамматике" среди "подлых душ шестого рода" названы те, которые притворяются "Катонами", но не способны в решительные моменты на достойное ("честное") для дворянина поведение [2]. Программа поведения, связанная с фигурой Катона, подразуме-вала действенное наличие таких героических свойств, как радикальная (стоическая) мораль; независимое мнение; невозмутимость при лишениях; неустрашимость перед смертью [3]. "Песнь историческая" А.Н.Радищева (1801-1802) добавляет к этим достоинствам добродетельность и нечестолюбивость Катона:

В Цицероне добродетель
Есть побочность, а в Катоне
Она верьх, подпора ж славы.
На себя всегда взор перьвой
Витий славной обращает;
А Катон себя не видит;
Рим Катон спасти желает,
Зане любит он свободу;
А муж слова сладка хощет
Рим спасти, из чванства разве; [4]

Феномен катонизма здесь как бы раздваивается на "истинный" и "неистинный". Только "истинный" Катон способен идти до рокового конца, не устрашаясь перед смертью. Радищев хорошо понимает роль суицидного поведения героя в борьбе с деспотом-правителем и все же с сожалением замечает:

---

[1] Там же. – С.20. Выделено мною. – А.Е.
[2] *Фонвизин Д.И.* Собр. соч.: В 2 т. – М.;Л., 1959. – Т.2. – С.48-49.
[3] См.: *Фраанье М.Г.* Прощальные письма М.В.Сушкова. – С.164.
[4] *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. – Т.1. –М.,1938. – С.103.

Ах, Катон, почто исторгнул
Жизнь свою ты столь не к стате?
Ты бы участь зыбку Рима
Укрепить мог духом твердым [1].

Интересно отметить, что совмещая образ Катона с понятием добродетели, Радищев называет себя в автобиографической повести в тюремной камере летом 1790 года ***Филаретом*** – «любителем добродетели», «добротолюбцем» и велит написать себе, как утверждал его сын П.А.Радищев, образ святого, вверженного в темницу за прямоту и правду с надписью: «Блаженны изгнаны правды ради» [2]. В илимской ссылке суицидные настроения писателя и его надежда на личное бессмертие усиливаются, появляется новый мотив – стремление осмыслить себя в потоке вечности, в круговороте «жизни-смерти». На что мне жить, спрашивает он, «когда мой век стал бесполезен?» и отвечает:

Дела твои с тобой, душа твоя с тобою.
Престань стенать. Кто мог всесильною рукою
И сердце любяще и душу нежну дать,
К утехам может тот опять тебя воззвать.
А если твоего сна совесть не тревожит
И память прежних дел печаль твою не множит,
То верь, что всем бедам уж близок стал конец.
Закон незыблемый поставил всеотец,
Чтоб обновление из недр премен рождалось,
Чтоб все крушением в природе обновлялось,
Чтоб смерть давала жизнь и жизнь давала смерть;
То шествие судьбы возможно ли претерть? [3].

Только в этом контексте может быть правильно истолкована заключительная фраза трактата «О человеке, о его смертности и бессмертии»: «**Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта**». На мой взгляд, здесь утверждается не только идея бессмертия в памяти человечества, но и надежда на личное бессмертие, выраженная языком внеконфессионального рационального богословия, удаленного, но не отделенного от православных ценностных ориентаций. Не случайно в авто-

---

[1] Там же.
[2] *Семенников В.П.* Радищев. Очерки и исследования. – М.; Пг., 1923. – С.238.
[3] *Радищев А.Н. Указ. соч. – С.124.* Выделено мною. – А.Е.

биографическом стихотворении «Журавли», написанном после возвращения из Сибири в 1797 г., Радищев вновь обратится к «**любителям добра**» с пожеланием хранить **надежду** в перспективе «юности вечной» – веры в **бессмертие**, воспроизведя при этом строку фрагмента трагедии Аддисона «Катон», процитированного им ранее в конце главы «Бронницы» своего «Путешествия». В те тревожные дни ожидания решения участи опального больной и уставший от тяжелой жизни поэт пишет в своем родовом имении в Калужской губернии:

О, вы, стенящие под тяжкою рукою
Злосчастия и бед!
Исполнены тоскою,
Клянете жизнь и свет;
Любители добра, ужель надежды нет?
Мужайтесь, бодрствуйте и смело протекайте
Сей краткой жизни путь. На он пол поспешайте:
Там лучшая страна, там мир вовек живет,
Там юность вечная, блаженство там вас ждет[1].

Как видим, мысль о героическом самоубийстве присутствовала в сознании Радищева на протяжении всего его творчества. Эта доминанта жизневоззрения писателя и мыслителя формировалась обстоятельствами личной жизни, свободолюбием и неприятием формы правления, стесняющей «вольности дар бесценный», а также неудовлетворенностью просветительскими подходами к решению фундаментальных смысложизненных вопросов. Образ «человека-машины», бездушной «куклы», прозябающей «покоя рабского под сенью», не мог вдохновить философа и певца Вольности. Объединение А.Н.Радищева с индивидуалистически и эгоистически ориентированным М.В.Сушковым в один тип – «бытового катонизма» – не имеет достаточных оснований и едва ли способствует более глубокому пониманию отечественной культуры конца XVIII – начала XIX века. С учетом проведенной дифференциации мотивации суицидного поведения проясним существо ответа отечественного рационального богословия на эти псевдоморфозы русской жизни конца XVIII –

[1] Там же. – С.126.

начала XIX века..

(2). Тема суицида в русском рациональном богословии последней четверти XVIII – начала XIX века.

Б.П. Вышеславцев верно отмечал, что русская философская традиция уделяла большое внимание проблеме смерти и бессмертия. «Ибо русские мыслители, - продолжал он, - постоянно стремились к окончательным решениям и к постижению последнего смысла всего существующего. Русской душе… родственно изречение Гегеля: "Объект философии есть тот же, как и объект религии". И русская философия постоянно привлекает религию к решению философских проблем. В этом смысле центральна для русского философского сознания проблема смерти и бессмертия, которая стоит, в сущности, в центре всех религий» [1].

Действительно, размышления о жизни, смерти и бессмертии широко представлены в отечественной духовной литературе. В целом, рациональное богословие отстаивает высокое представление о ценности жизни человека, вписывая ее в космический план бытия. «Мы произведены в свет не для себя одних, - отмечал Евгений Болховитинов, - но и для ближних и может быть для целыя Вселенныя. И так не прежде должны оставить наше здесь пребывание, как когда угодно будет поставившему нас в свете Богу» [2]. Аполлос (Байбаков) писал, что жизнь – «вещь дражайшая на свете всех вещей, / Но драгость мы ея нередко забываем. / То радость, то печаль находим часто в ней, / Но как проходит век, о том почти не знаем» [3]. Хорошо осознавая амбивалентность направленностей человеческого существования, православные мыслители много пишут о трагическом ощущении и переживании противоречий бытия человека в мире. «Скучно иногда бывает на все, что ни есть в свете, смотреть, -

---

[1] *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – С.324.

[2] *Евгений (Болховитинов).* Собрание поучительных слов, в разныя времена и в разных епархиях проповеданных…: В 4 ч. – Киев: В тип. Киевопечерския Лавры, 1834. – Ч.1. – С.105.

[3] *Аполлос (Байбаков).* Увеселительные загадки, с нравоучительными отгадками, состоящие в стихах. – М.,1781. – С.7.

пишет Аполлос в 1782 г., - да и все что ни есть здесь, есть одна только мечта, личина и привидение; а мы не иное что, как в разных званиях исходящие представлять комедию на театре мира сего»[1]. Это «экзистентное» переживание жизни явлено и в «Слове в Великую Пятницу» (10. IV. 1786 г.). Обсуждая тему соотношения «христианского терпения» и «стоического бесстрастия», Аполлос говорил: «Душа, обитая в теле, ничем насытиться не может: часто пустою надеждою, часто пустым мучится страхом. Веселие и скука, спокойствие и гнев, смелость и боязли-вость попеременно занимают одно другова место»[2].

Конечность полагается православными мыслителями в качестве исходной конституирующей характеристики бытия человека. Как было показано в третьей главе, наличное бытие человека рассматривается в русской богословской литературе через взаимодействие противоположных и взаимоопределяющих моментов явленности и сокрытости, временности и вечности. Вместе с тем центральное место в проповедях принадлежит выявлению этических противоречий наличного бытия человека: между «истинным» и «неистинным» существованием; между спокойствием и тревогой, страхом перед будущим; между надеждой и безнадежностью, отчаянием; между ответственностью за жизнь и благоговением перед нею и безответственностью, склонностью к саморазрушению. При этом дихотомия ***бренности*** (временности, конечности) и ***вечности*** осознается в качестве основополагающей и определяющей собой все другие противоречия жизни человека. Отсюда высокая частотность топосов «пути» и «воды» как в творениях представителей русского богословия, так и в светской культуре последней четверти XVIII – начала XIX века, например, у Г.Р.Державина [3].

Жизнь человека часто рассматривается митрополитом Платоном (Левши-

---

[1] *Аполлос (Байбаков).* Вера, надежда и любовь, учения богословского состав. – М., 1782. - С.61.

[2] *Аполлос (Байбаков).* Дар для благодетелей и друзей. Состоящий в поучениях, которыя в Санкт Петербурге пребывая на чреде священнослужения... говорил архимандрит Аполлос 1786 года. - СПб.: При Императорской Акад. Наук, 1786. -С.15.

[3] См.: *Левицкий А.А.* Образ воды у Державина и образ поэта // XVIII век. Сб. 20. – СПб., 1996. – С.47-78.

ным) как «странствие», «гостиница», «путь» (XIV, 568; XX, 371). «Жизнь сия, - пишет он, - имеет свое начало; должна же иметь и конец. Конец же жизни не разумею я кончину ея, но то, для чего сия жизнь нам дарована, и к чему мы течением ее стремиться должны» (XII, 333). Скажут, продолжает митрополит, что «жизни нашея конец есть смерть. Никак! Боже сохрани, дабы мы для того только жили, чтоб умереть... Нет! Жизни сея конец есть не смерть, но бессмертие» (Там же, 334). Если жизнь человека есть гостиница, то, как пишет Платон, «не должны мы к ней, как к собственному дому, себя привязывать, и не о доме, а только о гостинице помышлять. Ежели жизнь сия есть путь, ведущий к вечности, то не ко времени, но к вечности все обращать должно» (XX, 373). Эта же мысль развивается Евгением (Болховитиновым) в «Слове 86. На сретение Господне». Жизнь наша, говорил он, «разделяется на два времени, то есть на пришельствование или странствование и на возвра-щение в дом отечественный. Первым разумеется все житие наше на земли сей от рождения до смерти; а вторым водворение в небесныя обители, начиная от смерти нашей в бесконечную вечность» [1].

Восприятие **жизнь** у Платона (Левшина) почти всегда сопровождается сферой водной топики с ее ***текучестью*** и ***протекаемостью.*** В «Слове на Новый 1779 год» он говорил: «Протекает время, яко великая река, и погружается в вечность, как оная в безмерном океане. Мы, сидя на берегу сея великия и непрестанно текущия реки, примечаем перемены всех вещей... и мы влечемся общих всех вещей стремлением, но куда? Также в бездну вечности» (IV, 249). Как видим, *время, река, вечность* и *смерть* находятся здесь во взаимодополняющем отношении, жизнь и смерть приводятся как бы к одной основе и уравниваются. Такой ход мысли обнаружится несколько позднее в знаменитой оде Г.Р.Державина «На смерть князя Мещерского» (1779).

Зияет время славу стерть:
Как в море льются быстры воды,

---

[1] *Евгений (Болховитинов).* Собрание поучительных слов, в разныя времена и в разных епархиях проповеданных...: В 4 ч. – Киев: В тип. Киевопечерския Лавры, 1834. – Ч.III. – С.66.

Так в вечность льются дни и годы;
Глотает царства алчна смерть [1].

«Русский Платон», сопрягая время и жизнь с вечностью и смертью, философски осмысливает тему «реки времен» и выводит на первый план жизнь и время! «Время, - пишет он, - есть драгоценно, ибо есть кратко; однако течением сего краткого времени нам должно заслуживать вечность. Время есть драгоценно, ибо оно есть невозвратимо»» (IV, 250). Прошедшее, продолжает он, «для нас уже есть ничто; будущее неизвестно, настоящее наше. **Время есть драгоценно, ибо со всеми делами нашими есть нераздельно»** (IV, 251. Выделено мною. – А.Е.). В соответствии с этой установкой Платон (Левшин) структурирует пространство «времени-жизни» человека в трех аспектах – в отношениях и «должностях» (1) к себе; (2) к другому человеку и обществу и (3) к Богу.

В основу **первой «должности»** Платоном кладется ***честь***, как принцип отношения человека к достоинству собственного существования в природном и социокультурном мирах. «Честь, - разъясняет Платон, - ни к какому состоянию прямо не привязана: ибо она ни из какого состояния не исключается. Она состоит в исправлении должности, какую промысл на кого возложил, и в непорочности. Состояния прямо нет низкаго и подлаго». Все зависит от того, добавляет Платон, «как кто оное проходит» (IV, 18).

В основе **второй «должности»**, как следствие из первой, лежит ***честность***, не позволяющая относиться к другому человеку как к «средству» и «подножию». Из этого принципа, регулирующего отношение человека к другому человеку, должно следовать, по убеждению русских мыслителей, стремление относиться к другому человеку *по-человечески* и творить добро по внутреннему велению совести, а не в силу принуждающего закона, или вознаграждения. В первом параграфе этой главы показано, что в зависимости от преобладания в ценностной ориентации человека стремления «быть», или

---

[1] *Державин Г.Р.* Стихотворения. Изд. 2. – Л.: Советский писатель, 1957. – С.85.

«иметь» выстраивается вся система совокупность его отношений с другими людьми, начиная с материально-экономических взаимоотношений. *Честолюбие* всегда понималось в русской богословской литературе рассматриваемого периода как стремление к превосходству за счет другого человека и, следовательно, как нечестность.

Наконец, в основе **третьей «должности»**, определяющей отношение человека к Богу, у Платона (Левшина), как и у других мыслителей, находится ***благочестие*** – почитание Бога. Платон выступает против отрыва и противопоставления этой «должности» двум первым. Человек, пишет он, не может «оставить все мирския должности и попечения... и удалиться в уединенное место. Нет! Сии попечения нам от праведной судьбы назначены... Да они же не токмо не отводят от спасения, но и суть средством к спасению» (IV, 114). «Одно дело Божие, - продолжает он, - другому подрывом служить не должно, и **сии дела суть совместны: одно другому не только не противно, но и одно другому помогает**» (IV, 115). На основе этого подхода митрополит Московский требует, чтобы «гражданина поведение согласовало бы с законом благочестия» (IV, 359) и соединяет вслед за С.Пуфендорфом «должности гражданина с священными христианина обязательствами» (IV, 365). Платон даже полагает, что самая «большая слава» России, как основание всех других ее «слав», есть **«слава благочестия»** (XIX, 46) и завещает «славным Россиянам» хранить уверенность в том, что «слава мужества, учености, изобилия не иначе могут в целости сохранены быть, разве когда они будут утверждаться на славнейшем всех основании благочестия и добронравия» (XIX, 49-50). Совмещение горизонтализма социокультурной вовлеченности человека с вертикализмом шкалы абсолютных ценностей христианства, нашедшей воплощение в жизни Церкви, станет позднее ядром социального христианства, формировавшегося в русской религиозно-философской культуре

XIX века [1].

Важное место в «Поучительных словах» Платона (Левшина) занимает проблема прояснения смысла жизни. Одни думают, рассуждает он, что «родились только есть и пить»; другие полагают, что родились «без конца искать прибытков»; иные «думают о себе, что они суть некоторые божки: пред ними все падать, и все ползать должно»; иные же, продолжает митрополит, «ни о чем не думают, а живут в некотором роде расслабления. Встав поутру, мыслей своих не простирают далее, как до вечера , а от вечера до утра. Такие понимают ли себя? Они суть между живыми аки мертвые» (IV, 130-131). Мыслитель вполне справедливо выступает против смысложизнен-ных ориентаций на гедонизм, потребительство, накопительство, борьбу за власть, растительное прозябание или стоическое отрешение от жизни. Только разумно направляемое стремление к жизни и благоговейное к ней отношение ослабляют тягу к деструктивности. Платон не предлагает человеку освобо-диться от страха бренности путем отрешения от мира. По его мнению, человек не имеет права уклоняться от вовлеченности в мирские дела, долг человека – оставаться в мире и иметь мужество жить в нем, поскольку вся наша жизнь «есть не столько жизнь, сколько подвиг; или и жизнь, но единственно на подвиге определенная» (XX, 372).

Философия, предлагающая человеку смерть как избавление от всех забот и тревог жизни, доказывают представители русского рационального богосло-вия, - это не философия, а насмешка над мудростью. Истинная философия, согласно Евгению Булгару, должна придерживаться в рассуждении о смерти «средины». «Средина в сем смысле, - отмечал он, - поставляется между совершенным бесстрашием смерти и излишним малодушием и смущением в

---

[1] О концепции социального христианства см.: *Ермичев А.А.* По ту сторону западничества и славянофильства: об основной ориентации русской мысли // Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4 – 7 июня 1997 г.). В 7 т. Т.2. Философская мысль в России: традиция и современность. – СПб., 1997. – С.7-14.

рассуждении оной» [1]. Все люди, поясняет архиепископ Евгений, «равно подлежат закону смерти», а не самоубийству. Поэтому вызванное «буйствующей философией» «дерзновенное стремление к смерти есть, - продолжает он, - зверство; излишний страх и смущение в рассуждении оной есть малодушие – безумие… Избегать чрезмерности в том и другом случае, есть подвиг, достойный истинно мудрого» [2].

Для преодоления страха смерти Евгений Булгар предлагал каждому человеку осознать, что «настоящая жизнь не есть жизнь постоянная, твердая – она есть некоторое определенное расстояние времени между жизнью и смертью». И кто, спрашивает Евгений, не усматривает такого «коловраще-ния» жизни и смерти? Для нейтрализации страха бренности им приводится философский аргумент «от Гереклита»: «Сия кратчайшая настоящность, в которую человек едва может проговорить: живу, подобно быстрому источнику утекает, и как сказал Гераклит: что ‘в одну и ту же реку нельзя войти дважды’ и ‘все течет’, так и источник жизни нельзя никак удержать горстью воды; она изливается, утекает, и – исчезает» [3].

Ученый архиепископ приводит также естественнонаучные аргументы «от Бюффона» и показывает, что «постепенное приближение человека к смерти вообще усматривается во всех бессловесных животных… растениях и деревах». Смерть, делает он вывод, «по развитии жизни как бы сосуществует с нею. Она есть нечто неминуемое, неизбежное» [4]. В заключение Евгений Булгар акцентирует значение **философии как «приуготовления к смерти»** и говорит, что занятие такой философией должно состоять в «погашении» страстей и наклонностей, рождающее в человеке «великодушие и бесстрашие в рассуждении смерти». Воспитываемый таковой философией, утверждает он,

---

[1] *Евгений Булгар.* Рассуждение против ужасов смерти (1806) // Платон (Левшин). «Из глубины воззвах к тебе, Господи…». – М.: Паломник; Русский Двор, 1996. – С.314.
[2] Там же.
[3] Там же. – С.322, 323.
[4] Там же. – С.327.

«не может содрогнуться под косою смерти» [1]. Осознание человеком конечности, но не случайности своего бытия, как утверждают православные мыслители, пробуждает в нем движение к вечности, размышления о предназначенности жизни, благоговение перед нею и ответственность. Отсюда сохранение собственного существования выступает для них «неминуемым последствием священного закона Природы, которым Творец соединил между собою все творения, их сохраняет и об оных промышляет. Сей закон собственно дан существу разумному и запечатлен неизгладимыми буквами на сердце человеков» [2].

Интересно отметить, что эсхатологические воззрения и представления о посмертном инобытии человека периферийны в сознании рассматриваемых в диссертации представителей русского рационального богословия второй половины XVIII – начала XIX века. Это можно рассматривать как проявление общей тенденции секуляризации культуры в эпоху «дворцового Просвещения». Человек здесь не скован предопределенностью и открыт миру. Его бытие понимается как постоянное выхождение за пределы самого себя и устремление в будущее. Человек не завершен и незавершаем: он всегда открыт для Вечности. Двадцатилетний катехизатор Московской академии будущий митрополит Платон (Левшин) истолковывал публично летом 1758 года «Катихизис 34» - «**Что есть вечность?**». «Я сию вечность моею ***мыслью*** обнять не могу. Я в ея бесконечную глубину сколько более смотрю, столько меньше усматриваю конец, но всегда зрю некое непресекаемое начало. Но почему же мы толиким желанием несемся к тому, что вообразить и понять не можем? А есть при нас другое духовное око, ***вера***, которая усматривает блаженной день тот, и радуется и настоящую горестную жизнь ***надеждою*** сладостей вечных растворяет» (IX, 338. Курсив и выделено мною. – А.Е.).

В более зрелые годы «русский Платон» добавил к трем органам постиже-

---

[1] Там же. – С.339-340.
[2] Там же. – С. 301.

ния *вечности* (мышлению, вере и надежде) еще одно «око» – ***память***. Время без перемен быть не может, утверждает он, «и все, что переменам подлежит, есть во времени. А что подлежит переменам, то подвержено и тлению» (II, 11). Платон разделяет время на *прошедшее, настоящее и будущее*. «***Прошедшее***, - говорит он, - ничто, ***настоящее*** есть едва понимаемая точка, ***будущее*** неизвестно» (II, 16). Но если «о прошедшем лет наших времени» можно сказать, что «оно прошло», то «о наших делах», утверждает православный мыслитель, того сказать нельзя: «Наши прошедшие дела не прошли. Нет! Пройти они не могут. Остались они, да и всегда останутся в совести» (II, 16). В «Слове на 1806 год» Платон возвращается к метафоре *реки времен* и истолковывает ее как символ ***вечности***. «Течет время непрестанно, - говорит он, - яко приснотекущая вода, и после упадает в бездну вечности, и в ней скрывается. Но, по мнению почти общему, паки (опять. - А.Е.) вода, из моря чрез разные проходы земныя протекая, открывается на поверхности земли источниками, и паки составляет реки, и свое течение в море совершает» (XX, 381).

Таким образом, темы смерти и бессмертия, времени и вечности осмысливаются православным философом не только в контексте идей общего блага и необходимости сохранения «союза общества», но и, что самое важное, выводят на проблему роли исторических традиций и памяти народа как средств прояснения настоящего и конституирования жизневоззрения челове-ка, а также средств оживления его **веры** и **надежды** на будущее! В связи с этим представляет интерес прояснение социокультурной детерминации осмысления феномена вечности, с одной стороны, в философии Канта, а с другой – в философско-мировоззренческой рефлексии А.Н.Радищева, Платона (Левшина) и Н.М.Карамзина.

Кант в «Критике чистого разума» (1781) деонтологизирует идею вечности, превращает ее, как и все другие идеи теоретического мышления, в регулятивные принципы познания. При этом оказывается, что *вечность*

«только измеряет продолжительность вещей, но не служит их носителем». «Вечность без условий времени, - продолжает Кант, - это чистый трансцендентальный предикат». Понятие о ней, делает он вывод, может быть получено «только из трансцендентальной теологии» (из этикотеологии) [1]. Другими словами, в теоретической философии нет места для идеи «вечности.». В «Религии в пределах только разума» (1793) Кант пишет только о «моральном влиянии» идеи вечности как регулятивном принципе, а не догме, претендующей на роль конститутивного принципа в морали и порождающей «мерцающее умствование» [2]. Наконец, в работе «Конец всего сущего» (1794) вечность рассматривается только в «моральном аспекте». Исходя из этого Кант делает вывод, что «разумно вести себя таким образом, ***как будто*** нас безусловно ожидает иная жизнь и при вступлении в нее будет учтено моральное состояние, в соответствии с которым мы закончили нынешнею» [3]. «**Здесь мы имеем дело (или игру) с идеями**, - поясняет Кант, - **которые разум создает себе сам**» [4].

Для православной культуры России второй половины XVIII – начала XIX в. установки протестантизма и радикального гносеологического крити-цизма, сводившего «вечность» к области максим практического (морального) сознания, были не приемлемы. Ближе всех к кантовскому пониманию вечности, жизни, смерти и бессмертия находился, несомненно, А.Н.Радищев, сближавший образ вечности с исторической памятью народа. Однако ему была не чужда идея посмертного существования души, поэтому вечность рассматривается им в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» в русле закона непрерывности Лейбница как взаимосвязь и взаимопереход «жизни-умирания-смерти». Проблему свойств духовной субстанции и вечности

---

[1] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т.3. – М., 1964. – С.531, 551.
[2] *Кант И.* Трактаты и письма.. – М.: Наука, 1980. – 138, 140.
[3] Там же. – С.280, 282.
[4] Там же. – С.284. Выделено мною. – А.Е.

Радищев не обсуждал, считая эти вопросы выходящими за «предел» возможного познания, хотя и допускал, что «**вечность не есть мечта**».

Для Г.Р.Державина, представителей рационального богословия и Н.М.Карамзина характерно циклическое восприятие времени, совмещение «концов» и «начал». Аналогом вечности для них выступает библейская метафора - «река времен», воспринимаемая предельно онтологически. Вечность здесь самодостаточна, величественна, незыблема, непрозрачна и неумолима; все порождает, но и все поглощает подобно смерти, являя собой некоторое вместилище «жизни-смерти»: природно-космическое – у Г.Р.Державина и национально-культурное – у Платона (Левшина) и, особенно, у Н.М.Карамзина. В развитии русской культуры первой половины XIX века доминирующим оказалось осмысление темы национально-культурной идентичности, найденное первым русским историком XIX столетия. Дыхание отечественной традиции («культурно-смысловой вечности») обнаруживается в каждом историческом документе, интерпретируемым Карамзиным. «Погружение» Карамзиным героев сначала в пейзажные описания, а затем в глобальный отечественный исторический контекст в наивысшей степени соответствовали и духу времени, и существу стоявших перед русским обществом задач воспитания и просвещения.

Вместе с тем, принципы осмысления проблемы «смерти-бессмертия», разработанные в наследии представителей русского рационального богословия, определили глубинные и не ограниченные во времени тенденции развития отечественной философско-антропологической мысли. Они без труда обнаруживаются в работах С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, Б.П.Вышеславцева и др. Наиболее показательным воплощением преемственности в осмыслении темы «смерти-бессмертия» является работа Н.А.Бердяева «О самоубийстве. Психологический этюд» (1931), написанная в связи с участившимися случаями суицида среди представителей русской эмиграции. «Самоубийство, - писал русский философ, - вызывает жуткое, почти сверхъестественное чувство, как

наруше-ние божеских и человеческих законов, как насилие не только над жизнью, но и над смертью» [1]. Рассматривая суицидное поведение как показатель «ослаб-ления и разложения русской силы», Н.А.Бердяев вполне верно отмечал, что бороться с эпидемией самоубийств «нужно прежде всего повышением чувства и сознания своего достоинства, своего призвания». «Борьба против упадочности и склонности к самоубийству, - продолжал он, - есть прежде всего борьба против психологии безнадежности и отчаяния, борьба за духовный смысл жизни, который не может зависеть от преходящих внешних явлений» [2].

Безнадежность, разъяснял Бердяев, «есть страшное сужение сознания, угасание для него всего богатства Божьяго мира, когда солнце не светит и звезд не видно, и замыкание жизни в одной темной точке, невозможность выйти из нея, выйти из себя в Божий мир» [3]. «Жизнь же закупоренная в себе, замкнутая в самости, есть, - согласно Бердяеву, - невыносимая мука. Самоубийца – всегда эгоцентрик, для него нет больше Бога, ни мира, ни других людей, а только он сам» [4]. Философ полностью присоединяется к представителям русского рационального богословия, когда связывает суицид с отрицанием «трех высших христианских добродетелей – веры, надежды и любви». «Самоубийца, - пишет он, - есть человек, потерявший веру, Бог перестал для него быть реальной, благой силой, управляющей жизнью. Он есть также человек, потерявший надежду, впавший в грех уныния, отчаяния и это более всего. Наконец, он есть также человек не имеющий любви, он думает о себе и не думает о других, о ближних» [5]. Н.А.Бердяев повторяет митрополита Платона (Левшина) и выделяет среди причин суицида «забвение о вечности и небе» и «рабство у мира». «Подлинная жизнь, - продолжает он , - есть **врастание в**

---

[1] *Бердяев Н.А.* О самоубийстве. Психологический этюд. – Paris: Ymca Press, 1933. – С.6.
[2] Там же. – С.6, 10.
[3] Там же. – С.11.
[4] Там же. – С.12.
[5] Там же. – С.15.

вечность. Но человек, врастающий в вечность, никогда не пожелает покончить насильственно свою жизнь во времени. Свобода от мира дается возрастанием в духовной жизни» [1].

Самоубийство, согласно Бердяеву, «есть неуважение к тайне смерти, отсутствие религиозного благоговения, которое она должна к себе вызывать». Поэтому «готовиться к смерти», продолжает он, «совсем не значит умирать, ослаблять и уничтожать свою жизнь, наоборот, это значит повышать свою жизнь, **внедрять ее в вечность**» [2]. Подобно Евгению (Болховитинову), самоубийство связывается русским религиозным мыслителем с нарушением порядка «космического целого, других людей, ибо все со всем связано и все от всего зависит. Убивая себя, человек наносит рану миру, как целому, мешает осуществлению Царства Божъяго» [3]. Наконец, тема вечности и целостности мира прямо выводится Н.А.Бердяевым на традицию и историческую память народа. «Когда человек сознает в себе сверхличное содержание жизни, - отмечал философ, - он сознает свою принадлежность к великому целому и самое маленькое в жизни связывает с великим. Какой бы маленькой не казалась жизнь человека, он может сознавать свою принадлежность к Церкви, к России, к великим сверхличным организмам, **к великим ценностям, осуществляемым в истории**». К таким ценностям им относится прежде всего «**традиционная национальная культура**», значение которой для человека и общества особенно остро ощущается в «переходные эпохи». Отсюда Н.А.Бердяев делал вполне верный вывод, что «в такие эпохи раскрытие в себе духовной жизни есть вопрос жизни или смерти, вопрос спасения от гибели». Каждый русский, подчеркивал он, «должен нести в себе Россию!» [4]. В работах «Я и мир объектов» (1934) и «О рабстве и свободе человека» (1939) Бердяев развивает тему преодоления страха смерти, вводя различие космического,

---

[1] Там же. – С.18. Выделено мною. – А.Е.
[2] Там же. – С.21. Выделено мною. – А.Е.
[3] Там же. – С.27.
[4] Там же. – С.37, 38-39.

исторического и экзистенциального времени и устанавливая «причастность» экзистенциального времени «в некоторых мгновениях вечности». Отсюда реализация личности стала связываться им с преодолением «рабства у смерти» в «вечном самотворчестве» и реализации себя в истории, понятой как «объективация творчества» [1]. Б.П.Вышеславцев также связывал проблему смерти - бессмертия с темами вечности, памяти, истории и «**духовного всеединства**». «Память и история, - отмечал он, - есть первое преодоление смерти и времени, пусть несовершенное, но такое, которое может бесконечно приближаться к полноте "вечной" или абсолютной памяти... Отрезок нашей жизни, нашего сознательного бытия, вставлен и вплетен во всю историю мира, как и во всю пространственную вселенную. В нем мы имеем узел, фокус бесконечных воздействий, "акций", идущих из всех веков и миров во все века и миры» [2]. Проблемное единство размышлений отечественных мыслителей конца XVIII и первой половины XX веков обнаруживается здесь вполне явно. На мой взгляд, опыт русского рационального богословия по укоренению жизни человека в ценностях национальной культуры, стремление научить его выстраивать свое бытие «под знаком вечности» представляет значительный интерес и требует специального изучения.

Анализ проблемы «смерти-бессмертия» и суицида в русском рациональном богословии показывает, что осмысление феномена *смерти* развертывается, **во-первых**, как антитеза вульгарно-материалистическому пониманию смертности человека и ориентация на благоговейное отношение к жизни, противостоящая релятивизации нравственных ценностей. *Смерть* понимается не в качестве внешней границы физиологического существования человека, а как внутренняя и конституирующая его жизневоззрение установка сознания;

---

[1] См.: *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С.292, 315; он же. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С.149-152, 155-157.

[2] *Вышеславцев Б.П.* Указ. соч. – С.314.

во-вторых, среди причин суицидного поведения вполне верно выделяются неверие человека в абсолютные ценности, его отчужденность от мира, «нравственной субстанции» народа и самого себя, безнадежность и бессмысленность жизни. Верно также и то, что эгоцентристская установка («самство») способствует трансформации свободы человека в произвол: свобода оборачивается зависимостью от субъективных импульсов или внешних причин с характерными для этой ситуации ощущениями пустоты и неосмысленности бытия; наконец, **в-третьих**, *смерть* рассматривается в перспективе перехода от земного бытия человека во времени к бесконечной и вне-временной *вечности,* сопрягаемой с исторической памятью и национально-культурными традициями, помогающими человеку преодолевать экзистенциальные противоречия и сохранять волю к жизни. Этот опыт русской философско-богословской мысли по смягчению и преодолению страха смерти и превращению осознания «смерти-бессмертия» в один из сильнейших стимулов жизни и основу человеческой солидарности нуждается в особом изучении специалистами в области педагогической антропологии и коррекционной психологии.

Предпринятый в **четвертой главе** анализ этико-социальных аспектов русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX в. позволяет сделать следующие выводы:

(1) Традиционное представление о бренности земных благ корректируется в русском богословии рассматриваемого периода идеей естественности стремления человека к материальному благополучию. Признается высокое значение труда, собственности и богатства, но на первый план выводится не проблема идеальной формы собственности, а то, чему собственность и богатство служат. Личный интерес при этом подчиняется идее «общественного служения» и «общего блага», а материальная трудовая деятельность связывается с духовно-нравственной мотивацией, ограничивающей индивидуализм, эгоизм («самство»), неумеренное потребительство и

накопительство. В качестве идеала признается труд, совершаемый не только ради личного материального интереса, но и во имя сохранения «священного союза» общества. Эти идеи станут определяющими для русской «философии хозяйства» начала XX в.

(2) Основными особенностями осмысления историософских проблем в русской философско-богословской литературе являются стремление понять историю России как единое смысловое поле, охватывающее прошлое, настоящее и будущее; совмещение церковной и гражданской истории; периферийность национально-конфессиональных критериев «избранности» русского народа при обсуждении проблемы теодицеи; сближение Провидения как в индивидуально личностном, так и в историческом планах с творческим началом, действующим не только через свободу человека, но и через всю совокупность условий, факторов и последствий его индивидуального и социокультурного существования; полемика с космополитизмом и ксенофобией; отношение к истории как важнейшему средству воспитания и конституирования исторической памяти, укореняющей человека в стихию национально-культурной жизни и способствующей воспитанию чувства долга, ответственности и труда во имя «сохранения бытия Отечества». Эти идеи будут широко использованы в русском консерватизме XIX – начала XX в.

(3) Реальной основой осмысления проблем моральной танатологии в русском рациональном богословии конца XVIII – начала XIX в. выступает стремление противостоять вульгарно-материалистическому пониманию смерти лишь как внешней границы физиологического существования человека. В противоположность такому подходу рациональное богословие ориентирует на осмысление *смертности* в контексте глобальной постановки вопроса о сущности, предназначении, долге и ответственности человека. *Вечность* при этом сближается с национально-культурной традицией и исторической памятью, помогающей человеку преодолеть противоречия жизни, страх перед смертностью и сохранить волю к жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Адекватная интерпретация русской интеллектуальной истории в ее целостном и органическом развитии возможна лишь как анализ всех традиций отечественной философской культуры, включая религиозные и нерелигиозные направления. Эта история не может быть сведена ни к «материалистической линии», ни к истории развития идеалистических или религиозных течений. Объективное историческое исследование, по верному наблюдению А.Ф.Замалеева, «не может проигнорировать ни того, что русская философия глубоко укоренена в православно-христианской традиции, ни того, что ее связывают кровные узы с западноевропейской мыслительностью... Главное состоит в том, чтобы понять, какие мотивы побуждали национальную мысль обращаться к работе над чужеродным материалом и какие идеалы выставлялись в процессе национального духовного творчества» [1].

Предпринятая реконструкция духовно-теоретических истоков, оснований, существа и тенденций эволюции русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX в., хотя и является весьма неполной, тем не менее позволяет утверждать, что русская богословская мысль как определенный стиль философско-мировоззренческой рефлексии возникает в культурно-цивилизационных условиях, подготовленных петровскими преобразованиями, и выражает внутреннюю логику развития русского богословского мышления в эпоху «государственной секуляризации». Выделение философских аспектов богословской литературы рассматриваемого периода позволяет анализировать ее в рамках общего процесса развития отечественной мысли и философии.

В русской православной богословской литературе второй половины XVIII начала XIX в. вполне отчетливо выделяются два направления: рациональное

---

[1] *Замалеев А.Ф.* Курс истории русской философии. Учебник для гуманитарных вузов. Изд.2, дополненное и переработанное. – М.: Изд-во Магистр, 1996. – С.8.

и аскетическое богословие. Первое представлено работами Макария (Петровича), Платона (Левшина), Дамаскина (Семенова-Руднева), Феофилакта (Горского), Гавриила (Петрова), Аполлоса (Байбакова), Феофилакта (Русанова), Евгения (Болховитинова) и др. Развиваемые ими идеи находились в русле рационального стиля философско-богословской рефлексии, что позволяет рассматривать их наследие не только как богословское, но и как философское. Работы этих православных мыслителей ориентированы на синтез знания и веры, преодоление водораздела между наукой и религией. В центре их внимания находились онтологические, гносеологические, антропологические и этико-социальные проблемы. В осмыслении этих проблем представители рационального богословия стремились соединить наследие Феофана Прокоповича и М.В.Ломоносова с восточно-христианской святоотеческой традицией и философией Нового времени. Их отличает борьба с суевериями и предрассудками, стремление к синтезу в рамках философско-богословской мысли знания и веры, рациональной аргументации с духовными феноменами традиционной и религиозной культуры.

Второе направление, представленное главным образом творениями Тихона Задонского, связано с акцентированием жизнестроительного значения философии и тотальным поворотом от «фюзиса» к человеку – стремлением прояснить его место и назначение в мире. Это направление развивалось в перспективе более глубокого и всестороннего постижения человеком самого себя. Соответственно меняется и статус философии. Для христианской философии Тихона Задонского характерна программа экзистенциализации – стремление иметь дело с живым и претерпевающим бытие человеком. Задачей «духовной мудрости» здесь выступает не познание мира, а самопознание, понятое как осмысление амбивалентной онтологии человеческой субъективности, и самоосуществление под знаком вечности. Рационально-дискурсивному стилю мышления христианская философия Тихона Задонского противопоставила художественно-образное мышление, жизнепереживание и не редуцируемый к разуму субъект с его телесностью, страстями,

страданиями, надеждой и безнадежностью, смыслом и неосмысленностью человеческого существования, необходимостью свободы воли и выбора в реальных жизненных ситуациях. Экзистенциализация богословствования стала своеобразной реакцией на рационализацию русского богословия и связанную с ней слабую чувствительность к нерационализируемым основаниям бытия человека в мире. Обращение к человеку, его «страстям», свободе, страданиям, связанным с осознанием неизбежной конечности и смертности – все это свидетельствует о глубоких переменах в отечественной культуре последней четверти XVIII в. Возможно, самым значительным достижением этого поворота от ***мета-физики*** к ***мета-антропологии*** стала разработка Тихоном Задонским «***метафизика сердца***», заложившей основы отечественной религиозно-философской антропологии с ее фундаментальным пониманием человека как Causa sui лишь в отнесенности к абсолютным ценностям.

Оценка русской православной богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX в. как простого воплощения церковной культуры и монашеского подвижничества с минимальной вовлеченностью в реальные заботы человека и проблемы мирской жизни не может быть признана удовлетворительной и оправданной. Как рациональное, так и аскетическое богословие христианской философии Тихона Задонского ориентированы на объединение внутреннего преображения и внешнего созидания.

Русская православная философско-богословская мысль второй половины XVIII – начала XIX века характеризуется синтезом духовных феноменов традиционной и религиозной культуры с рациональной аргументацией философских учений Нового времени, а также установкой на совмещение концепций естественного права и общественного договора с соборно-коллективистским сознанием. Новым в данном положении является то, что расширение предметного поля богословской рефлексии анализируется комплексно, во взаимодополнительности онтологического, антропологического, гносеологического и-этико-социального аспектов.

В основе онтологических взглядов представителей русской философско-

богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века лежит идея креационизма – *тварности мира.* Творческие возможности Бога раскрываются через природу. При этом догмат «творения из ничего» не просто принимается на веру, а рационально обосновывается в полемике с идеализмом, материализмом, пантеизмом, «афеизмом» и скептицизмом. Онтологические взгляды представителей русской философско-богословской мысли формируются на основе синтеза святоотеческой и лейбнице-вольфовской традиций, а также с использованием естественнонаучных идей Галилея, Ньютона, Ломоносова, Эйлера и «естественной религии» Фонтенеля, Фенелона, Поупа и др. Природа понимается как целостный, гармоничный и целесообразно устроенный живой организм, противопоставляемый механическому пониманию мира в деистическо-материалистической традиции и пониманию природы как простой совокупности тел в духовно-академической философии Гизеля, Феофана Прокоповича и Феофилакта Лопатинского.

Онтологические компоненты мировоззрения представителей русской философско-богословской мысли явственно обнаруживаются в представлениях о материи, движении, детерминизме, всеобщей взаимосвязи и целесообразности. Рациональный смысл онтологических представлений о трансцендентном Абсолюте эксплицируется идеей единства мира. Апофатический дискурс ограничивает притязания катафатического богословия, инициирует разрыв русской философско-богословской мысли с вольфовской традицией онтологизации логического и актуализирует осмысление проблем противоречивого единства сущности и явления, единства и различия, вечности и временности, а также субъект-объектной структуры бытия. В целом, можно утверждать, что онтологическая рефлексия русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX века способствовала подготовке русского ума к восприятию идей натурфилософии Шеллинга с ее ключевой идеей единства генетических, структурных, функциональных связей и целевых причин в природных явлениях и процессах.

В гносеологическом аспекте для русской философско-богословской мыс-

ли второй половины XVIII – начала XIX века характерно признание познаваемости природы. Процесс познания представляется бесконечным в силу апофатичности трансцендентного Абсолюта и предполагает объединение опыта и разума, знания и веры, ума и сердца, допускает широкое использование рациональной аргументации для защиты веры. Человек призван проникнуть от чувственно данного многообразия «в целый вещей союз», поскольку весь мир природы пронизан софийным началом, которое наряду с онтологическим имеет гносеологическое и эстетическое значения. В философско-богословской мысли от Макария (Петровича) и Платона (Левшина) до Аполлоса (Байбакова) и Феофилакта (Русанова) явственно обнаруживается критическое отношение к суевериям и мистицизму, неприятие скептицизма и агностицизма, а также требование интеллектуальной скромности и предостережение не полагаться на науку как на единственное средство устроения жизни. Наконец, апофатический дискурс инициирует постановку проблемы символического познания как познания тотальности, что позволило уточнить представления о символическом познании и деонтологизации логического в контекстах *протестантской* (Кант) и *православной* (митрополит Платон, Аполлос Байбаков, Феофилакт Русанов) культур века Просвещения. В ряде моментов гносеологическая философско-богословская рефлексия демонстрирует более глубокий в сравнении с отечественной деистическо-материалистической традицией уровень осмысления теоретико-познавательных тем. К их числу следует отнести представления о многообразии причинных связей, идеи деонтологизации логического, концепцию знаков и символического познания, критику теософских претензий на непосредственное «усмотрение» истины, включение познавательного отношения в более широкий контекст духовно-нравственных ориентаций человека, не редуцируемых к иному и более фундаментальному уровню.

В основе русской философско-богословской антропологии лежит положение о человеке как *образе* и *подобии* Бога. Развитие человека понимается как путь от *внешнего* к *внутреннему человеку*. Ориентир самосовершенствования

задан тройственным пониманием «состава» человека: *тело, душа, дух.* Русская философско-богословская антропология свободна от манихейского, гностического и масонского дуализма *плоти* и *духа.* Борьба ведется не с телесностью человека, а только лишь с «гнездящимся в ней грехом». Здесь проходит грань, отделяющая творения отечественных православных мыслителей от работ Экхарта, Таулера, Арндта, Дж.Мейсона, Сен-Мартена и их почитателей среди отечественных масонов конца XVIII – начала XIX века. Новым в данных утверждениях является доказательство того, что человек рассматривается в русской философско-богословской антропологии, в отличие от деистическо-материалистической и просветительской антропологии, не только как часть природы, социально-политический, юридический или гносеологический субъект, но, прежде всего, как существо, имеющее высшее духовно-нравственное измерение, не редуцируемое к натуралистическим, социально-политическим и эпистемологическим схемам и конструкциям.

Рациональный смысл концепции *внутреннего человека*, разработанной в русской философско-богословской антропологии второй половины XVIII века, состоит в описании ценностных ориентаций, конституирующих онтологию человеческой субъективности. Новым представляется выявление амбивалентности онтологии человеческой субъективности; установление границ смыслового поля, охватываемого термином *внутренний человек*, а также разведение понятий «внутренний человек» и «внутренний мир человека». Символ *внутренний человек* не соотносится с отдельной частью внутренней структуры человека наряду с *душой* и *телом*, а манифестирует особое и желаемое состояние его внутренней духовно-нравственной организации. Реальной основой противопоставления «внутреннего» и «внешнего» человека в русской богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX в. выступает стремление противостоять низшему слою и уровню «смыслов» культуры, свойственных редуцированному типу существования человека со стратегией на *обладание, соперничество, самопревознесение и самолюбование* – «**с а м с т в о**». Православные мыслители сопрягают «духовного человека» с семантическим

полем лексем *совести, сострадания, милосердия, соучастия, благоговейного отношения к жизни* – со всем тем, что приподнимает человека над горизонтом повседневности, возвышает его над существованием под модусом «иметь». На этом основании религиозная концепция *обожения* была рассмотрена в русле философской идеи поэтапного формирования нравственного сознания и деятельности человека на пути от *плотского* к *душевному* и *духовному* человеку. При таком подходе оказалось возможным сопоставление способов осмысления проблемы нравственного самосовершенствования человека в гетерогенной, автономной и теономной этике, в частности – сопоставление символов *плотский* и *душевный человек* с понятием «легальность», а символа *духовный человек* – с понятием «моральность» в кантовской философии морали.

В русской философско-богословской антропологии уделялось большое внимание разработке учения о *сердце* как основании интеграции и средоточии всех элементов онтологии человеческой субъективности и символе глубинных внутриличностных детерминант, определяющих внутреннее и внешнее состояние человека, его отношение к другому человеку и миру. «Метафизика сердца» оказалась предельно широким рассмотрением *сердца* как *центра* жизни, *корня* существа человеческого, *фокуса* всех его духовных, душевных и животно-телесных сил. В этом значении символ *сердце* не только встраивался в один ряд с *душой, духом, внутренним человеком, разумом, совестью,* но и оказывался синонимом духовно-нравственной жизни человека вообще. Символ *сердце* обнаруживает многослойную смысловую структуру и включает 1) экзистентный, 2) аксиологический, 3) гнозисный и 4) деятельностный семантические аспекты и составляющие их компоненты. Такое понимание «метафизики сердца», оказавшееся значимым для педагогической антропологии П.Д.Юркевича и В.В.Зеньковского, является перспективным для качественного и количественного сравнительного анализа философско-антропологических учений.

Представители русской философско-богословской мысли обосновывали

идею просвещенного «самодержавства», реабилитировали собственность и богатство, преодолевали разнонаправленность векторов богоугодности и богатства. Представление о бренности земных благ корректируется идеей естественности стремления человека к материальному благополучию. Антитезе *быть* или *иметь* русская философско-богословская мысль противопоставляет объединительную формулу: *иметь, чтобы быть*. Осуждаются не собственность и богатство как таковые, но лишь не знающая границ жажда обогащения. Личный интерес подчиняется идее общественного служения, а логика частного обогащения рассматривается в контексте социальной логики и обретает духовно-нравственную мотивацию, противостоящую индивидуализму и *самству* (эгоизму).

Ни одна из форм собственности не рассматривается в русской богословской мысли второй половины XVIII в. как гарант успешности или нестабильности общества. Более важным оказывается то, чему служат собственность и богатство. Значение *личного интереса* и *материального благосостояния* признается, но с одним ограничением: не увеличивать чью-либо бедность. Таким образом, органичным признается только такой труд, который совершается не только ради «личной пользы», но и на благо ближних, а также во имя сохранения «**священного союза**» общества. Новым здесь является реконструкция взглядов по проблеме труда, собственности и богатства в богословской литературе второй половины XVIII века; выявление духовно-нравственной мотивации в сфере хозяйственно-экономической жизнедеятельности, а также установление связи самопознания и самосовершенствования человека с социальным служением – *«исполнением должностей»*. Эти идеи станут основополагающими в «философии хозяйства» С.Н.Булгакова и «философии жизни» М.М.Тареева.

Для социально-политического мышления представителей русской богословской мысли рассматриваемого периода характерна парадигма единства человека и гражданина. В отличие от европейского либерализма, стремившегося удержать антиномию частного человека и гражданина, русская

богословская мысль находила разрешение этой антиномии в концепции нравственно-правовой личности и просвещенной монархии, в которой реализованы идеалы власти и «евангельской свободы» (митрополит Платон), гармонии личного, национального и государственного (Дамаскин Семенов-Руднев, Аполлос Байбаков) начал. В истории социально-политических взглядов, наличествующих в русской богословской мысли, обнаруживается эволюция от концепций «естественного закона», «общественного договора» и «социального христианства» 70-80-х гг. XVIII в. (митрополит Платон, Дамаскин Семенов-Руднев) к формулированию отдельных положений философии консерватизма в начале XIX в. (Феофилакт Русанов): сближение православия, самодержавия и народности; примат государства над личностью; критика демократии и социального равенства; понимание прав человека как нравственных обязанностей («должностей»); духовное противостояние европеизации России и др.

Основными особенностями осмысления историософской темы в русской философско-богословской литературе второй половины XVIII – начала XIX века являются совмещение священной и гражданской истории; исторический критицизм и стремление понять историю России как единое смысловое поле, охватывающее прошлое, настоящее и будущее; периферийность национально-конфессиональных критериев *избранности* русского народа; отношение к истории как важнейшему средству воспитания и конституирования исторической памяти, укореняющей человека в стихию национально-культурного бытия; стремление осмыслить основания национально-культурной идентичности, понять особенности национального характера и противостоять деструктивным иноземным влияниям и «повреждению нравов». Новым представляется выявление элементов историософского сознания и консервативного мировоззрения в русской философско-богословской мысли ;анализ дискуссий о соотношении детерминизма и свободы воли человека, а также исследование проблемы русской теодицеи в философско-богословской литературе второй половины XVIII – начала XIX века.

В русской философско-богословской мысли обращалось серьезное внима-

ние на проблему моральной танатологии – вопросы о смысле жизни и *смерти – бессмертии* человека. *Смерть* рассматривается православными мыслителями как глобальная постановка вопроса о сущности человека, его предназначении, долге и моральной ответственности перед обществом. *Смерть* при этом осознается в качестве созидающей и формирующей составной части человеческой жизни, инициирующей изменение образа действий человека и заставляющей его задуматься о бесконечной ценности каждого мгновения жизни. Анализ полемики по проблеме «смерти-бессмертия» человека и теме суицида в философско-богословской и светской литературе России конца XVIII – начала XIX в. показывает, что рациональным смыслом философско-богословского ответа на «псевдоморфозы» русской жизни в виде явлений «бытового вертеризма» и «катонизма» является стремление православных мыслителей соотнести бытие человека с вечностью, понимаемой как историческая память и национально-культурная традиция. Это направление философской танатологии будет разрабатываться в концепции «экзистенциального времени» и «вечности», понятой как «объективация творчества», у Н.А.Бердяева и в учении Б.П.Вышеславцева о ***вечности*** как «***духовном всеединстве***».

Новизна полученных результатов состоит в том, что на основе большей частью впервые вводимых в научный оборот первоисточников представителей русского богословия осуществлены:

- реконструкция основных теоретических источников и оснований русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX в;
- разработана историко-философская концепция существа, конкретно-исторических форм существования и основных характеристик русской православной философско-богословской мысли второй половины XVIII – начала XIX в.;
- установлено место и значение философско-богословской литературы в системе философско-мировоззренческого знания и культуры России второй половины XVIII – начала XIX века, выявлена направленность ее воздействия на становление отечественной религиозно-философской мысли.

Включение истории русской философско-богословской мысли в общую панораму отечественного историко-философского процесса наряду с формированием основательной теоретической, источниковедческой и библиографической базы для ее изучения станет определенным вкладом в развитие отечественной историко-философской науки. Вместе с тем, данным исследованием реконструкция и анализ русской философско-богословской мысли второй половины XVIII – XIX в. не исчерпывается. В истории русской духовной литературы второй половины XVIII в. есть еще немало страниц, требующих тщательного изучения. Предлагаемые решения можно рассматривать как предпосылку для дальнейшей разработки актуальных проблем истории отечественной мысли рассматриваемого периода. Эта разработка, на мой взгляд, должна вестись по следующим направлениям:

- расширение источниковой базы за счет включения работ других представителей русской православной и неправославной богословской мысли;
- разработка методологии и методик анализа русских богословских текстов XVIII – начала XIX в.;
- систематизация и прояснение лексики, описывающей внутренние психические состояния человека и онтологию человеческой субъективности в целом;
- прояснение системных проблемных связей с русской религиозно-философской антропологией XIX – XX вв. и др.

Практическая значимость данного исследования состоит в том, что его результаты и материалы могут быть использованы: для позитивного решения некоторых проблем истории отечественной философии и методологии историко-философского исследования; в научных исследованиях по истории философии, истории религии, истории русской культуры; при чтении спецкурсов по истории русской философии, истории религии и культурологии, а также при чтении спецкурса «Человек и мир в русской духовной литературе второй половины XVIII – начала XIX в.».

* * * * *

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

1. Амвросий [Орнатский А.А.]. История российской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. Ч. 1-6. – М.: При Синод. тип, 1807-1815. –Ч.1 - 1807. – 643 с. + V с.
2. Амвросий (Серебренников). Краткое руководство к оратории российской, сочиненное в Лаврской семинарии, в пользу юношества, красноречию обучающегося. – М.: В Университет. тип., 1778. – 8 + 170 с.
3. Аничков Д.С. Слово на торжественный день тезоименитства Ея Имп. Величества... Екатерины Алексеевны Императрицы и Самодержицы Всероссийския, говоренное в публичном собрании Имп. Моск. ун-та, ноября 26 дня, 1762 года, Магистром Дмитрием Аничковым. – М.: При Имп. Моск. ун-те,1762. – 7 л.
4. Аничков Д.С. Слово... о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией и что в нем ничего не бывает по случаю. – М.: Изд-во Имп. Моск. ун-та, 1767. – 18 с.
5. Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии... - М.: Печ. при Имп. Моск. ун-те,1777. – 32с.
6. Аничков Д.С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих... говоренное...апреля 22 дня 1783 года // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т.– М.: Гос. изд-во. полит. литературы, 1952. - Т.1. – С.162-184.
7. (Ансильйон И.Ф.). Эстетические рассуждения г. Ансильйона члена Королевской Академии Наук в Пруссии / Перев. с фр. языка г.г. студентами Санктпетербургской Духовной Академии в пользу любителей прекрасного и высокого, под руководством Синодального члена, Преосвященного

Феофилакта, Архиепископа Рязанского. – СПб. : В тип. И.Иоаннесова,1813. – 4 + 255 с.

8. [Аполлос (Байбаков)]. Богословские рассуждения и несколько при конце детских разговоров: читанныя на Богословских публичных состязаниях в разное время в Семинарии Святотроицкия Сергиевы лавры под предводительством тоя Семинарии Ректора и Богословии Учителя Иеромонаха Аполлоса. - М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1781. - 111 с.
9. Аполлос (Байбаков). Вера, надежда и любовь, учения богословского состав. -М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1782. - 128 с.
10. [Аполлос (Байбаков)]. Грамматика, руководствующая к познанию славено-российскаго языка.–Киев: В тип. Киевопечерской Лавры,1794. - 168 с.
11. Аполлос (Байбаков). Дар для благодетелей и друзей, состоящий в поучениях, которые в Санктпетербурге, пребывая на чред священнослужения и проповедания слова Божия, говорил... архимандрит Аполлос 1786 года. - СПб.: При Имп. Акад. наук, 1786. - 42с.
12. Аполлос (Байбаков). Два послания святаго апостола Павла к Филипписием и к Колоссаем со истолкованием, которое в 1785 году публично преподавал Московской славено-греко-латинской Академии Ректор и Богословии Учитель, Ставропигиальнаго Заиконоспасского монастыря Архимандрит Аполлос. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1785. – 107 с.
13. Аполлос (Байбаков). Евгеонит, или Созерцание в натуре Божиих видимых дел. Сочинил Троицкия семинарии Ректор и Богословии учитель иеромонах Аполлос. -М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1782. - 112 с.
14. [Аполлос (Байбаков)]. Краткое руководство к познанию натурального, церковного, политического, экономического и учебного состояния некоторых знатнейших европейских государств собранное, из публичного в 1773 году обучения истории в Императорском Московском Университете и до самых новейших времен продолженное / Пер. с лат. [Аполлоса (Байбакова)]. М.: В Имп. Моск. ун-те, - 1775. -316 с.

15. Аполлос (Байбаков). Кто есть истинный друг? Иносказательное со нравоучением повествование. Сочинил ректор И[еромонах] Аполлос. - М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1783. - 41 с.

16. Аполлос (Байбаков). Лишенный зрения Ураний, нещастный Государь, священная повесть. Сочинил Московской Академии Ректор и Богословии Учитель Архимандрит Аполлос. Изд. второе с изъяснением и дополнениями. -М.: В тип. у содержателя Ф.Гиппиуса,1784. -118 с.

17. Аполлос (Байбаков). Натура и благодать, или Некоторые существенные разнствия между чувствованиями натурального человека и человека духовного в рассуждении вечного спасения. - М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1784. - 56 с.

18. Аполлос (Байбаков). Неразрывный союз двух братьев. Повесть, из любомудрия почерпнутая. Сочинил Троицкия Семинарии Ректор, Богословии учитель и Вольнаго Российскаго Собрания, что при Императорском Моск. Университете член, Иеромонах Аполлос. - М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1780. -71 с.

19. Аполлос (Байбаков). Общий способ учения для всякого состояния свободных людей нужный. - М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1781. -27 с.

20. Аполлос (Байбаков). Песни духовныя, славнейшаго Х.Ф.Геллерта, профессора нравоучения и свободных наук в Лейпцигском университете, переложил стихами старец Аполлос. – М.: При Унив. тип., 1778. – 46 с.

21. Аполлос (Байбаков). Поучение в день Великаго Святителя и Чудотворца Николая 1799, мая 9 в Богоспасаемом граде Архангельске, в Адмиралтействе говорил Аполлос, епископ Архангельский и Олонецкий. – М.: В Губ. тип. у А. Решетникова, 1799. – 7 с.

22. Аполлос (Байбаков). Поучение, говоренное 1799 года, января 6, в богоспасаемом граде Архангельске, в соборе, Аполлосом, епископом Архангельским, прежде бывшим Орловским и Севским. - М.: Губ. тип., у А.Решетникова,1799. -7 с.

23. Аполлос (Байбаков). Поучение при освящении верхняго каменнаго собора, возобновленнаго после бывшаго в 1793 году июня 26 пожара, говорил в Богоспасаемом граде Архангельске Аполлос епископ Архангельский и Олонецкий, 1799, июня 5. – М.: В Губ. тип. у А.Решетникова, 1799. – 8 с.

24. Аполлос (Байбаков). Правила пиитические, в 1774 году изданные в пользу юношества, обучающегося в Московской славено-греко-латинской Академии и в Вольном Российском собрании, что при Имп. Московском университете. Ныне с пополнениями ...напечатанные вторым тиснением. -М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1780. – 36 с.

25. Аполлос (Байбаков). Правила Пиитическия о стихотворении Российском и латинском, со многими против прежняго прибавлениями, с прибавлением пиитико-исторического словаря... В пользу юношества, обучающегося поэзии, и для всех Российского стихотворения любителей. Изд.6. Н.Б.К. – М.: В Унив. тип. у Христофора Клаудия,1801. – 79 с.

26. [Аполлос (Байбаков)? Лопухин И.В.?]. Рассуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями, и Опровержение их вредных правил. Сочиненное Россианином. - М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1780. – 20 с.

27. Аполлос (Байбаков). Речь, которую говорил оклеветанный Велизарий перед Юстинианом, государем своим. Изд. 2. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1781. – 27 с.

28. Аполлос (Байбаков). Словарь пиитико-исторических примечаний. -М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1781. -51 с.

29. Аполлос (Байбаков). Увеселительные загадки, с нравоучительными отгадками, состоящие в стихах. - М.: В Унив. тип. у Н.Новикова,1781. -31 с.

30. [Аполлос (Байбаков)]. Христианская философия, или Руководство к небесам, содержащее в себе из Священного Писания, Святых Отцов и древних философов нравоучения. Сочинено на лат. языке Иоанном Боной Кардиналом / Пер. с лат. Андрей Байбаков. 2-е изд. -М.: В Унив. тип. у Н.Новико-

ва, 1782. – 158 с.

31.(Арндт И.). Иоанна Арндта О истинном христианстве шесть книг, с присовокуплением райскаго вертограда.../ Пер. с нем. Ч.I-V. -М.,1800-1801.

32.[Афанасий, архиепископ Холмогорский]. Написание и предложение от божественных писаний о пресвятом, пребезначалном и неизреченном в троице сиятелном Божестве. Толкование о бытии твари Его видимей и невидимей и о преступлении Адамове и о прочих от бытей составлении // Христианство и Церковь в России феодального периода (материалы). – Новосибирск: Наука, 1989. -С.141-193.

33.Барсков Я.Л. Переписка московских масонов XVIII века, 1780-1792 гг. -Пг.: Изд-во Имп. АН., - 1915.- 339 с.

34.[Батурин П.С.]. Исследование книги о заблуждениях и истине. Сочинено особливым обществом одного губернскаго города. - Тула, 1790. – 377 с.

35.(Баумейстер Хр.). Христиана Баумейстера метафизика / Пер. с лат. проф. Дмитрия Синьковского. Изд. 2. - М.: В Унив. тип. у Н.И.Новикова,1789. – 251 с.

36.Баумейстер Хр. Нравоучительная философия, содержащая естественное право, этику, политику, экономию и другие вещи, для знания нужные и полезные. - М.: В тип. компании Типографической, 1788. – 324 с.

37.Бердяев Н.А. Дух и реальность // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 363-462.

38.Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева. – М.: Республика, 1995. – С.3-162.

39.Бердяев Н.А. О самоубийстве. Психологический этюд. – Paris: Ymca Press, 1931. – 45 с.

40.Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С.13-228.

41.[Вениамин (Румовский-Краснопевков)]. История о животных бессловесных, или Физическое описание известнейших зверей, птиц, рыб, земноводных, насекомых, червей и животно-растений, с присовокуплением нравоучительных уподоблений из природы взятых / Пер. с лат. – М.: Губ. тип. у Решетникова, 1803. – Ч.1.

42.[Вениамин (Румовский-Краснопевков)]. Подробное историческое описание Архангельской епархии и бывших в оной архиереев, до нынешних времен доведенное...// Любопытный месяцеслов на лето от Рождества Христова 1795 года. -М.: В Унив. тип., у Ридигера и Клаудия,1795. – С. 1-180.

43.Вениамин (Румовский-Краснопевков). Священная история для малолетних детей, краткими вопросами и ответами сочиненная. -СПб.: Тип. Ак. Наук, 1774. -40 с.

44.Вольтер. Метафизический трактат // Вольтер. Философские сочинения. -М.: Наука, 1989. – С. 227-274.

45.Вольтер. Основы философии Ньютона // Там же. – С. 275-320.

46.Вольф Хр. Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды, любителям оной изданы, чрез господина Вольфа… / Переведены в 1753 году Б.М. - СПб.: В тип. Артил- лерийского и инженерного шляхетного кадетского корпуса, 1765. – 304 с.

47.Гавриил Бужинский. Предисловие к книге С.Пуфендорфа "Введение в гисторию Европейскую…". - СПб., 1723. – С.1-14.

48.[Гавриил (Воскресенский), архим.]. История русской философии Зилатовского (монастыря) архимандрита Гавриила. – Казань: В Унив. тип. 1840. – 158 с.

49..[Гавриил (Петров), Платон (Левшин)]. Собрание разных слов и поучений на все воскресные и праздничные дни: В 3 ч. – М.,1775.

50.Гавриил (Петров). Слово в торжественный день возшествия на Всероссийский престол… Великия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны, Самодержицы Всероссийския, проповеданное Синодальным членом

Гавриилом, епископом Тверским в придворной Петергофской церкви 1770 г. – СПб., 1770. – 15 с.

51.Гавриил (Петров). Слово на высокоторжественный день коронования всепресветлейшия Великия Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны Самодержицы Всероссийския, проповеданное Синодальным членом Гавриилом, Архиепископом Санктпетербургским и ревельским и архимандритом Святотроицкого Александроневского монастыря. В придворной церкви 1773 года. – С.-Петербург: При Имп. Ак. Наук, 1773. – 16 с.

52.Гавриил (Петров). Слово в день тезоименитства... Имп. Екатерины Алексеевны... проповеданное ...Гавриилом, архиепископом Новгородским и Санктпетербургским 2 ноября 1777 г. – СПб., 1777. – 10 с.

53.Гавриил (Петров). Слово при начатии открытия Санктпетербургской губернии... Святейшего правительствующего Синода членом Гавриилом, архиепископом Новгородским и Санктпетербургским, Мая в 19 день 1780 года. – СПб.: В тип. Имп. Сухопутного Шляхетнаго кадетскаго корпуса.– Б.г. – 19 с.

54.Гавриил (Петров). Слово на открытие Выборгского наместничества. Говоренное в церкви... Преосвященным Гавриилом, митрополитом Новгородским и Санктпетербургским Января 13 дня 1784 года. В Выборге. – СПб.: Печатано у Шнора, 1784. – 11 с.

55.(Галинковский Я.А.) Мнение о характере русских // Корифей или Ключ литературы. Часть 1. – [Кн. 1]. – СПб.: Печ. в тип. Шнора, 1802. – С.159 – 186.

56.Галич А. Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. – СПб.: В тип Имп. Ак. Наук, 1834. – 677 с.

57.(Гедеон Криновский). Собрание разных поучительных слов при высочайшем дворе Ея Имп. Величества сказыванных иеромонахом Гедеоном: В 4 т. -СПб.: При Имп. Ак. Наук, 1755-1759. – Т.1. – 1755. – 275 с.; Т.2. – 1756. –325 с.; Т.3. – 1758. – 267 с.; Т.4. – 1759. 287 с.

58.Георгий (Конисский). История русов или Малой России. Сочинение Георгия

Конисского, архиепископа Белорусского. -М.: В Унив. тип., 1846. – 262 +45 +IV с.

59. Георгий Конисский. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII столетия / Составление, перев. с лат., вступ. статья и примечания М.В.Кашубы. – Киев: Наукова думка, 1987. – С.419-504.

60. (Георгий Конисский). Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского, с портретом и жизнеописанием его / Издано протоиереем Иоанном Григоровичем. В 2 частях. – СПб.: Печатано в тип. Имп. Российской Академии, 1835. – Ч.1. – XXXVIII+294 с.

61. Гизель И. Синопсис, или Сокращенная история, собранная от разных авторов. Напечатана же повелением Царскаго Величества в Санктпетербургской тип., 1718 года. – 465 с.

62. Гизель И. Сочинение о всей философии. Вступительный диспут о природе физики // Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. – Киев: Наукова думка, 1981. – С.145-187.

63. (Гроций Гуго). Истинное благочестие христианское. Доказано против безбожников, язычников, жидов и махометан / Переведено… Петром Алексеевым. – М.: При Имп. Моск. ун-те, 1768. – 220 с.

64. Гроций Гуго. Рассуждение против атеистов и неутралистов / Пер. с лат. яз. [Амвросий (Зертис-Каменский)]. - М.: Сенат. тип., 1765. – 66 с.

65. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. – М.: Канон, 1995. - 384 с.

66. Дамаскин (Семенов-Руднев Д.Е.). Библиотека Российская или Сведение о всех книгах в России с начала типографии на свет вышедших. Труд епископа Дамаскина (Семенова-Руднева). По 1713 год /Издал В.М.Ундольский. С предисл. Действительного члена Сергея Белокурова. – М.: В Унив. тип., 1891. – V+40+9+56 с.

67. Дамаскин (Семенов-Руднев Д.Е.). Положения философические из богосло-

вия, естественной физики и нравоучительной философии для публичных диспутов... - М.: При Имп. Моск. ун-те, 1775. – 1 л.

68. Дамаскин (Семенов-Руднев Д.Е.). Положения философические из науки о духах, физики и философии нравоучительной , по окончании философическаго курса общенародно для состязания предложенныя июля 13 дня, 1777 года... Академии префект и философии профессор иеромонах Дамаскин. – М.: При Имп. Моск. ун-те, 1777. – 1 л. (на лат. и рус. яз.).

69. Дамаскин (Семенов-Руднев Д.Е.). Проповеди Святейшаго Правительствующаго Синода Конторы члена, Ставропигиальнаго второкласнаго Заиконоспаскаго училищнаго монастыря Архимандрита, и Московской Славено-Греко-Латинской Академии Ректора, Дамаскина, в бытность его в Московской Академии сперва префектом, а потом ректором, в высокоторжественные и другие дни, говоренные с 1775 года по 1782 год. – М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1783. – 260 с.

70. Дерем У. Бог в натуре, или Божественная и истинная метафизика и физика, доказанная бытием и свойством Божиим, почерпнутая из дел творения / Пер. с англ. А... В... В 4 ч. - М.: В тип. Федора Любия, 1811.

71. Дерем У. Глас небесной тверди, возвещающий смертным бытие, премудрость и всемогущество Превечного. - М.: В Унив. тип., 1808. – 231 с.

72. Дерем Гийом (Уильям. – А.Е.). Естественная богословия или Доказательство бытия и свойств Божиих, почерпнутое из дел творения. Сочинено на англ. яз. Вильгельмом Дергамом / С фр. на рос. яз. переведено и издано трудами Михайла Завьялова. Части 1-2. – М.: Тип. Лопухина, 1784. – Ч.1. – XVI+233; Ч.2. – XII+256 с.

73. Державин Г.Р. Стихотворения / Вступ. Статья, подготовка текста и общая редакция Д.Д.Благого. Примечания В.А.Западова. - Л.: Советский писатель, 1957.- 469 с.

74. Державин Г.Р. Духовные оды / Составл., подгот. текста, вступ. статья и примечания Б.Н.Романова. - М.: Ключ, 1993. - 384 с.

75. Димитрий Ростовский (Туптало). Сочинения Святаго Димитрия, митрополита Ростовского: Ч I-VI. - М.,1786. – Ч.1. – 102 об. л.; Ч.II. – 142 об. л.; Ч.III. – 131 об. л.; Ч. IV. – 159 об. л.; Ч.V. – 156 об. л.; Ч.VI. – 142 об. л.
76. (Димитрий Ростовский). Внутренний человек. Из сочинений Святаго Димитрия, митрополита Ростовскаго. –М.: В Синод. тип., 1845. – 26 с.
77. [Димитрий (Туптало)]. Дневныя записки Святаго чудотворца Димитрия, митрополита Ростовскаго, изданныя с собственноручно писанной им книги, находящейся в Киевопечерской Библиотеке. Изд.2.– М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1781.–112 с.
78. Димитрий Ростовский, святитель. Летопись. Синопсис. – М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. – 474 с.
79. (Димитрий Туптало). Остальныя сочинения Св. Димитрия, митрополита Ростовскаго чудотворца, доселе свету еще неизвестныя. – М.: В Синодальной тип., 1803. – 209 с.
80. Димитрий Ростовский. Рождественская драма (Комедия на рождество Христово) // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. / Ред. Кол. О.А.Державина и др. – М.: Наука, 1972. – С. 220-272.
81. Димитрий Ростовский. Успенская драма (Комедия на успение Богородицы) // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. / Ред. кол. О.А.Державина и др. – М.: Наука, 1972. – С.172-219.
82. Догматические Послания православных иерархов XVII – XIX веков о Православной Вере.- М.: Синодальная типография,1900. – 271 с. (Переизд.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра,1995).
83. Евгений (Евфимий. – А.Е.) Болховитинов. Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии // Воронежский край XVIII века в описаниях современников. – Воронеж, 1992. – С.58-234.
84. Евгений (Болховитинов). Описание жизни и подвигов преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. – Изд. 3. – М., 1827. – 118 с.
85. Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь исторический о бывших в

России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви / Подготовка текста, составление и предисловие - канд. филос. наук П.В.Калитин. -М.: Русский Двор, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.– 407 с.

86. Евгений (Болховитинов). Собрание поучительных слов, в разные времена и в разных епархиях проповеданных...: В 4 частях. – Киев: В тип. Киевопечерския Лавры, 1834. – Ч.1.– 440 с.; Ч.II.– 447 с.; Ч.III. – 488 с.; Ч.IV. - 323 с.
87. Евгений (Булгар). Рассуждение против ужасов смерти. Сочинение преподобного Евгения Булгара.../ Пер. Семен Платонов. Издана на греч. и на рос. языке... - М.: В Унив. тип., 1806. – 152 с.
88. (Елагин И.П.). Опыт повествования о России: Сочинение Ивана Елагина, начатое на 65-м году жизни от его рождения, лета от Р.Х. 1790 ...-М.: В Унив. тип., 1803. -Ч.1. - 3 кн. – 471 с.
89. Золотницкий В.Т. Доказательство бессмертия души человеческой, взятое от намерения Божия, с каким Он изволил создать мир сей, и из врожденных человеку совершенств и способностей // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. - СПб., 1996. - С.149-158.
90. Золотницкий В.Т. Рассуждение о бессмертии человеческой души, которое утверждается чрез доказательство Божиего бытия, открывающегося из многочисленных созданий // Там же. - С.158-167.
91. Игнатий (Брянчанинов). Слово о человеке // Богословские труды. Сб.29. - М.,1989. - С.284-320.
92. Игнатий (Брянчанинов). Размышление о смерти //Творения Святителя Игнатия. Аскетические опыты: В 2 т. - М.: Сретенский монастырь, 1996. – Т.I – С. 382-385.
93. Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2 т. – М.: Гос. издат. полит. литературы, 1952. – Т.I. – 711 с.; Т. II. – 606 с.
94. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М. – Ростов на Дону: Братство святителя Алексия. Изд-во «Приазовский край», 1992. – 446 с. (репринт: СПб., 1894).

95.[Исаия Копинский]. Алфавит Духовный. – СПб., 1792. – 157 об. л.

96.Ифика иерополитика, или Философия нравоучительная, символами и приуподоблениями изъясненная. – Киев: В тип. Киево-Печерской Лавры, 1712. –186 об. л.

97.Кандорский И.М. Наука о душе, или ясное изображение ея совершенств, способностей и бессмертия. Трудов Панкратиевского диакона Ивана Михайлова – М.: В тип. у Решетникова, 1796. – 183 с.

98.Кандорский И.М. Образование духа и сердца в непрестанном богомыслии. - М.: Унив. тип. у Ридигера и Клаудия, 1799. –297 с.

99.Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. - М.: Наука,1991. – 127 с.

100. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника / Сост., автор предисл. и примеч. В.А.Грихин. - М.: Сов. Россия, 1983. – 512 с.

101. Коменский Я.А. Лабиринт света и рай сердца // Сочинения. Пер. с чешск. и лат./ Ин-т философии. – М.: Наука, 1997. – С.13-127.

102. Краткое руковотствие к философии эклектической // Кошелева О.Е.,Морозов Б.Н. Неизвестные русские учебные курсы философии середины XVIII в. // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1991. – С. 70-74.

103. Краткое руковотство философии // Там же. – С. 66-70.

104. Крижанич Ю. Беседа о преверстве // Богословские труды. - Сб.27. - М.,1986. -С.222-245.

105. Крижанич Ю. Политика. -М.: Новый Свет,1997. – 527 с.

106. Лейбниц Г.В. Свидетельство природы против атеистов // Соч.: В 4 т. -М.: Мысль, 1982. - Т.1. – С.78-84.

107. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Там же. -М.: Наука, 1989. - Т.4. – С.49-413.

108. Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений: В XI т. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950-1983.

109. Лопухин И.В. Подражание некоторым песням Давидовым. 3-е изд. –

М.,1802. -19 с.

110. Лопухин И.В. Записки из некоторых обстоятельств жизни и службы действительнаго тайнаго советника и сенатора И.В.Лопухина, составленныя им самим. С предисловием Искандера. -Лондон,1860. -212 с. (репринт: М.: Наука,1990).

111. Лопухин И.В. Излияние сердца, чтущего благость единоначалия и ужасающегося, взирая на пагубные плоды мечтания равенства и буйной свободы ... Писано россиянином, сочинившим рассуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями и проч., напеч. в 1780 г. -М.: В тип Пономарева, 1794. - 64 с.

112. Лопухин И.В. Изображение мечты равенства и буйной свободы с пагубными их плодами. - М.: В тип. Пономарева, 1794. – 30 с.

113. Лопухин И.В. Масонские труды: Духовный рыцарь. Некоторые черты о внутренней Церкви. - М.: Алетейя, 1997. 150 с.

114. Лопухин И.В. Отрывки сочинения одного старинного судьи и его же Замечание на известную книгу Руссову: du Contrat Social. -М.: В Унив. тип., 1809. -60 с.

115. [Лопухин И.В.] Рассуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями и опровержение их вредных правил, сочиненное россиянином.-М.: В Унив. тип. у Н.Новикова, 1780.- 20 с.

116. (Магницкий Л.Ф.). Арифметика Магницкаго. Точное воспроизведение подлинника. С приложением статьи П.Баранова. – М.: Изд. П.Баранова, 1914. – Л.11-18 об.

117. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое Богословие: В 2 т. – Изд. 3. - Т.1. – Санкт-Петербург: В тип. Якова Трея, 1868. – 598 + VI с.

118. Макарий (Петрович). Догматическая Богословия, или Православное учение восточныя церкви, содержащее все, что Христианину, своего спасения ищущему, знать и делать надлежит, собранное из Священного Писания, святых Отец и систем богословских и порядочно расположенное для пользы

употребления юношеству Иеромонахом Макарием в 1780 (? – А.Е.) году // Собрание всех сочинений бывшаго Московской Славено-Греко-Латинской Академии Проповедника, потом префекта и философии учителя, а, наконец, Желтикова монастыря архимандрита, Тверской семинарии ректора и Священной Богословии учителя Макария: В 3 т. - М.: В тип. компании Типографической, 1786. - Т.1. – С. 1-266.

119. Макарий (Петрович). Слово 6. О человеке // Там же. – Т.III. – М.,1786. – С.78-93.

120. Макарий (Петрович). Логика (Извлечения) / Публ. Н.К.Гаврюшина // Памятники науки и техники. 1985. -М.: Наука, 1986. -С.145-153.

121. Максим Грек. Послание поучительное к некоторому мужу против ответов некоего латинского мудреца // Максим Грек. Творения: В 3 частях. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Т.3. – С.149-156.

122. Малиновский В.Ф. Избранные общественно-политические сочинения. - М.,1958. - 170 с.

123. Малиновский В.Ф. Рассуждение о мире и войне. -СПб.: При Губернском правлении, 1803. – 127 с.

124. (Манкиев А.И.). Ядро Российской истории, сочиненное ближним стольником и бывшим в Швеции резидентом, князь Андреем Яковлевичем Хилковым, в пользу Российскаго юношества и для всех о Российской истории краткое понятие иметь желающих... М: В Унив. тип., 1770. - 392 с.

125. (Мармонтель). Велизер, сочинение господина Мармонтеля члена Французской академии, переведен на Волге. Вторым тиснением. – СПб.: При Имп. Ак. Наук, 1773. – 271 с.

126. (Мауро Орбини). Книга историография початия имене, славы, и расширения народа славянского... Собрана из многих книг исторических, чрез господина Мавроурбина Архимандрита Рагужского / Переведена со италианского на российский язык и напечатана повелением и во время счастливаго владения Петра Великаго, Императора и Самодержца Всероссий-

скаго. – СПб., 1722. – 335+11 с.

127. (Мейсон Джон). Иоанна Масона О познании себя самого, в котором естество и польза сея важныя науки, равно и средства к достижению оныя показаны, с присовокуплением примечаний о Естестве человеческом: В 3 ч. -М.: В Унив. тип. у Ридигера и Клавдия, 1800. - 296 с.

128. Мендельсон М. Рассуждение о духовном свойстве души человеческой / Пер. с нем. (Яков Толмачев) в Харьковском Коллегиуме. – М.: В тип. С.Селивановского, 1806. – 72 с.

129. Мендельсон М. Федон, или О бессмертии души / Пер. с нем. Василия Мызникова. – СПб.: В тип. Эдуарда Праца, 1837. – 127 с.

130. Мерсье Л.-С. Год две тысячи четыреста сороковой. Сон, которого, возможно, и не было. – Л.: Наука, 1977. – 240 с.

131. Михаил (Десницкий М.М.). Беседы в разных местах и в разные времена говоренные... покойным Михаилом, митрополитом Новгородским, Санктпетербургским... В 10 т. – СПб.: В тип. И.Иоаннесова, 1812-1824. – Т.1. – V+424 с.; Т.2. – VII+439 с.; Т.3. – VII+500 с.

132. [Михаил (Десницкий), епископ]. Изображение ветхаго, внешняго, плотскаго и новаго, внутренняго, духовнаго человека: В 2 ч. -СПб.: В тип Ак. Наук, 1798. - Ч.1.- 287 с.; Ч.2. – 364 с.).

133. [Михаил (Десницкий), епископ]. Труд, пища и покой духа человеческаго: В 7 книгах. - СПб.: В тип. Ак. Наук, 1799- 1801. – Кн. 1. –1799. – 430 с.; Кн. 2. – 1799. – 430 с.; Кн. 3. – 1800. – 440 с.

134. Молчанов К.С., свящ. Описание Архангельской губернии, Ея городов и достопримечательных мест со многими древними историческими известиями и замечаниями, к дополнению Российской истории служащими, из разных рукописных и печатных книг монастырских церковных Архив, из достоверных словесных преданий и других несомнительных источников, с приобщением Архангельской губернии карты, плана и вида города Архангельска, собранное в Архангельске С. Козьмою Молчановым и изданное

Главным Правлением Училищ. – СПб.: При Имп. Ак. Наук, 1813. 8+319 с.

135. Молчанов К.С., свящ. Слово на случай взятия Праги и покорения Варшавы, говоренное в Архангельске тамошнего собора священником Козьмою Степановичем Молчановым 1794 года. – Бердичев: Тип. Отцов кармелитов босых, 1794. – 7 с.

136. Мотонис Н.Н. Рассуждение о двух главных добродетелях, которые писателю истории иметь необходимо должно, то есть об искренности и несуеверном богопочитании. Сочинение Николая Мотониса // Трудолюбивая пчела. – 1759. – Январь. – С.34-47.

137. Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века / Подготовка текстов, вступительная статья Т.В.Артемьевой. Санкт-Петербург: Наука, 1996. – 314 с.

138. Муравьев М.Н. Опыты истории, словесности и нравоучения: В 2 ч. – М.: В Унив. тип., 1810. – Ч.1. – 353 с.; Ч.2. – 278 с.

139. Нила Сорского Предание и Устав / Вступ. ст. М.С.Боровковой-Майковой. – С.- Петербург: Тип. М.А.Александрова, 1912. – С.11-91.

140. [Новиков Н.И.]. О достоинстве человека в отношении к Богу и миру // Русская религиозная антропология. В 2 т. Антология / Сост., общая ред., предисл. и прим. Н.К.Гаврюшин - М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. - Т.1. - С.79-84.

141. Новиков Н.И. Опыт исторического словаря о российских писателях // Новиков Н.И. Избранные сочинения / Подготовка текста, вступ. статья и комментарии Г.П.Макогоненко. - М.;Л.: ГИХЛ, 1951. – С. 277-370.

142. Новиков и его современники. Избранные сочинения / Под ред. И.В.Малышева. - М.,1961. - 535 с.

143. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / Пер. с лат. и коммент. А.Н.Крылова; под ред. и с предисловием Л.С.Полака. -М.: Наука, 1989. – 15+687 с.

144. Ньютон И. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света / Пер. с 3-го англ. изд. 1721 г. с прим. С.И.Вавилова. Изд. 2. –

М.;Л.: Гостехиздат, 1954.- 368 с.

145. Ответ Софрония Лихуда / Пер. и вступ. статья В.В.Аржанухина //Историко-философский ежегодник. 1993. -М.: Наука, 1994. -С.228-255.

146. О человестем естестве, о видимем и невидимем // Русская религиозная антропология. В 2 т. Антология. - М.,1997. – Т.1. - С.44-47.

147. Паисий Величковский. Крины сельные или цветы прекрасные... -Одесса, 1910. - 74 с.

148. Паисий Величковский. Об умной или внутренней молитве. - М.,1902.- 48 с.

149. Памятники этической мысли на Украине XVII- первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступ. ст. и примеч. М.В.Кашубы.– Киев: Наукова думка, 1987. – 527 с.

150. Паскаль Б. Мысли. Пер. с фр. -М.: Refl –book, 1994. – 523 с.

151. Переписка Лейбница с Кларком // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. - М.,1982.- Т.1. – С. 430-528.

152. [Петр Могила]. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной…- М.,1836 (Репринт: М.,1996). – 185 с.

153. Плавильщиков П.А. Нечто о врожденном свойстве душ Российских (1792) // Сочинения Петра Плавильщикова: В 4 частях. – СПб.: Тип. В.Плавильщикова, 1815-1816. – Ч.4. – 1816. – С.1-24.

154. [Платон (Левшин)]. Из бумаг митрополита Московского Платона. Издание Императорского Общества истории древностей российских при Московском университете. -М.,1882.

155. Платон (Левшин). «Из глубины воззвах к тебе, Господи...»: Автобиография, избранные проповеди, письма преосвященного Платона, митрополита Московского / Составление и предисловие П.В.Калитина. - М.: Паломник; «Русский двор», 1996. – .352 с.

156. Платон (Левшин). Краткая Церковная Российская история, сочиненная Преосвященным Платоном, митрополитом Московским: В 2 т. - М.: Синод. тип., 1805. – Т.1. –388 с.; Т.2. – 352 с.

157. Платон (Левшин). Письма Платона, митрополита Московского к преосвященным Амвросию и Августину / С примеч. С.Смирнова. - М.: В Унив. тип., 1870. – 135+15 с.

158. Платон (Левшин). Поучительные слова и другие сочинения... Ч. 1 - 20. -М.: В Унив. тип. (и др. тип. – А.Е.), 1779 - 1806.

159. [Платон (Левшин)]. Дух, или Избранныя мысли из душеспасительных поучений... Высокопреосвященнейшаго Платона, митрополита Московского и Коломенскаго ... В 2 т. [Издал Иван Кандорский]. - М.: В Синод. тип., 1804. – Т.1 – 464 с.; Т.2. – 346 с.

160. [Платон (Левшин)]. Парафразис или переложение некоторых псалмов. - Б.м. и г. -4 с.

161. Поповский Н.Н. Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете гимназии ректором Николаем Поповским // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. – М.,1952.- Т.1.- С.87-92.

162. Посошков И.Т. Книга о скудости и богатстве, сие есть изъяснение, от чего приключается напрасная скудость и от чего гобзовитое богатство умножается / Ред., вступ. ст. и прим. Б.Б.Кафенгауза. - М.: Соцэгиз, 1937. – 351 с.

163. (Пуфендорф Самуил). О должности человека и гражданина по закону естественному книги две. Сочиненные Самуилом Пуфендорфом, ныне же на российский с латинского переведенные [Г.Бужинским].– СПб., 1726. – 537 с.

164. Радищев А.Н. Полн. собр. соч.: В 3 т. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1938-1952. Т.1. – 1938. – 501 с.; Т.2. – 1941. –429 с.; Т.3. –1952. – 670 с.

165. (Ровинский Д.А.). Русские народные картинки / Собрал и описал Д.Ровинский. Кн. 1-5. – СПб.: Тип. Акад. наук, 1881. – Кн. 3: Притчи и листы духовные. – 751 с.

166. Русские просветители (от Радищева до декабристов). Собр. произв. В двух томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1966.

167. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. –М.: Канон-

пресс, Кучково поле, 1998. – 416 с..

168. Руссо Ж.Ж. Юлия, или Новая Элоиза // Избр. Соч.: В 3 т. – М.,1961. – Т.2. – С.316-331.

169. (Сен-Мартен, Л.К. де). О заблуждениях и истине, или Воззвание человеческаго рода ко всеобщему началу знания. Сочинение... философа неизвестнаго: Пер. с фр. -М.: В вольной тип. И.Лопухина, 1785.-542 с.

170. Симеон Полоцкий. Жезл правления, утверждения и казнения, сочиненный трудами всего освященнаго собора. – М., 1666. – 151 л. об. (Предисловие. – Л.1 – 18).

171. Симеон Полоцкий. Избранные сочинения / Подгот. текста, вступ. статья и коммент. И.П.Еремина. - М.;Л.: АН СССР, 1953. – 281 с.

172. Симеон Полоцкий. Слово в день рождения пресвятыя Богородицы // Симеон Полоцкий. Вечеря душевная... М., 1683. – Л. 21-26.

173. Сковорода Г.С. Сочинения в двух томах. -М.: Мысль, 1973. – Т.1. 511 с. ; Т.2. – 486 с.

174. Соловьев В.С. Аскетическое начало в нравственности // Вопросы философии и психологии. Кн. 26. (1). – Январь 1895. – М.,1895. - С.68-88.

175. Соловьев С.М. Писатели русской истории XVIII века // Соловьев С.М. Сочинения в восемнадцати книгах. Книга XVI. Работы разных лет. -М.,1995. -С.187-259.

176. Спафарий Николай. Эстетические трактаты / Подготовка текстов и вступ. статья О.А.Белобровой. – Л.: Наука, 1978. – 160 с.

177. Сушков М.В. Российский Вертер. Полусправедливая повесть // Русская сентиментальная повесть / Сост., общая ред., вступ. статья и комментарии П.А.Орлова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. – С. 203-222.

178. Сушков М.В. Письмо М.В.Храповицкому / Публ. М.Г.Фраанье // XVIII век Сб 19. – СПб.: Наука, 1995. – С.153-156.

179. Тареев М.М. Из истории этики. Социализм. Вып 1. Научный социализм: его экономическое учение. – Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергие-

вой Лавры, 1913. – 218 с.

180. Тареев М.М. Цель и смысл истории. Изд. 2. – Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1903. – 160 с.

181. Тареев М.М. Основы христианства. Система религиозной мысли: В 5 т. – Т.4. Христианская свобода. 2 изд. Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1908. – 421 с.

182. Таулер И. Краткие рассуждения о важнейших предметах жизни христианской / Пер. - М.,1801. -196 с.

183. Татищев В.Н. Избранные произведения / Под общей ред. С.Н.Валка. -Л.: Наука, 1979. – 464 с.

184. Татищев В.Н. Собрание сочинений: В 8 т. - М.: «Ладомир», 1994. – Т.1. Российская история. Часть первая.– 500 с.

185. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: В 5 т. Изд.5. -М.: В Синод. тип.,1889 (Переиздание: М.,1994). Т.1. – 244+XIV с.; Т.2. – 359 с.; Т.3. – 420 с.; Т.4. –387 с.; Т.5. – 345+XI+19+58 с.

186. Тредиаковский В.К. Феоптия // Избр. произв. -М.;Л., 1963. – С. 196-322.

187. Устав Вольных Каменщиков (XVIII -X1X вв.). Из материалов для истории русского масонства. Публ. Т.О.Соколовской // Море. Еженедельный научно-литературный, популярный журнал. Июнь 1907. - № 25-26.- С.769-780.

188. (Фенелон). Доказательство о бытии Бога, взятое из познания натуры, а особливо из познания человеческого, сколько он может понять самым простым разумом, сочиненное господином Фенелоном, архиепископом Камбрийским / Пер. с фр. Александром Павловым. -М.: В тип. Имп. Москов. ун-та, 1778. – 160 с.

189. (Феофан Прокопович). Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или О том, каков был Адам в раю… / Пер. с лат. Я.Евдокимова. – М.: Издательство Пономарева, 1785. – 84 с.

190. Феофан Прокопович. Краткое православное христианское учение о благодатном человека грешнаго, чрез Иисуса Христа оправдании, сочиненное в

1716 году // Феофана Прокоповича, архиепископа Великаго Новагорода и Великих Лук, четыре сочинения..., выбранныя из Богословской его системы, с лат. на российский язык переведены Имп. Моск. ун-та студентом Матвеем Соколовым. – М.: В Унив. тип., 1773. – С.165-230.

191. Феофан Прокопович. Натурфілософія, або фізика //Феофан Прокопович. Філософські твори. В 3 т. - Київ, 1980.- Т.2.

192. Феофан Прокопович. Про риторичне мистецтво. Кн.6. Про метод писання історії і про листи // Феофан Прокопович. Філософські твори: В 3 т. -Київ, 1979.- Т.1. - С.336-366.

193. (Феофан Прокопович). Рассуждение о безбожии, сочиненное архиепископом Великаго Новагорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем - М.: В Имп. Моск. ун-те, 1774. – 38 с.

194. Феофан Прокопович. Регламент, или Устав духовныя коллегии // Смир - нов В.Т. Феофан Прокопович. -М.: Соратник, 1994. -С.140-184.

195. Феофан Прокопович. Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч.I-IV. -СПб.: При Сухопутном Шляхетном Кадетском корпусе, 1760-1774.

196. Феофан Прокопович. Сочинения / Под ред. И.П.Еремина. -М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – 502 с.

197. Феофана Прокоповича... четыре сочинения из богословской его системы / С лат. на российский язык переведены... студентом Матвеем Соколовым. - М.: В Унив. тип., 1773. – 284 с.

198. Феофилакт (Горский). Догматы христианския Православныя веры в богословском учении предложенныя и изъясненныя Московской академии ректором, Священного богословия учителем, архимандритом Феофилактом. – М.: Печатаны при Имп. Моск. ун-те, 1773. – 59 с.

199. Феофилакт (Горский). Поучительные слова при Высочайшем Дворе Ея Импер. Величества...Великой Государыни Императрицы Екатерины Алексеевны Самодержицы Всероссийския проповеданныя в Санкт-

Петербурге ставропигиального Донского монастыря архимандритом Феофилактом. – СПб.: При Имп. Ак. наук, 1774. – 40 с.

200. Феофилакт (Лопатинский). Вопрос второй, что является одушевленным и что не является /Публ. А.В.Панибратцева // Общественная мысль: Исследования и публикации. Вып. 4.- М.: Наука, 1993. – С.209-220.

201. Феофилакт Лопатинский. Избранные философские произведения / Сост., вступит. ст. и перевод с лат. А.В.Панибратцева -М.: ИФРАН, 1997. – 219 с.

202. Феофилакт (Русанов). Аниция Манлия Торквата Северина Боэция Утешение философское / Пер. с лат. яз. Корпуса Чужестранных единоверцев учителя Закона иеромонахом Феофилактом. - СПб.,1794. – С.I-V.

203. Феофилакт (Русанов). Врачевство от уныния и отчаяния / Переведено Преосвященным Феофилактом, епископом Калужским и Боровским: В 2 ч. … -Калуга, 1805. – Ч.1. – 191 с.; Ч.2. – 192 с.

204. Феофилакт (Русанов). Опровержение примечаний на книгу Ансильйона под заглавием Естетическия рассуждения. – СПб.: В тип. И.Иоаннесова, 1813. – 48 с.

205. Феофилакт (Русанов). Письма М.М.Сперанскому // В память графа Михаила Михайловича Сперанского (1772-1872): В 2 частях.–С.Петербург: Изд. Имп. публ. библ., 1872. – Ч.2. – С.369-372; 381-397.

206. Феофилакт (Русанов). Поучительные слова и речи, сочиненные и проповеданные в разных местах синодальным членом, преосвященнейшим Феофилактом, архиепископом Рязанским и Зарайским: В 2 ч.. Изд. 2. – М.: В Синод. тип., 1809. – Ч.1. – 170 с.; Ч.2. – 262 с.

207. Филарет (Гумилевский), архиепископ. Обзор русской духовной литературы: В 2 кн. (862-1863). Изд.3. – СПб.: Изд. Книгопродавца И.Л.Тулузова, 1884. – 511 с.

208. [Филарет (Дроздов)]. Обозрение Богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах / Напечатано по определению Комиссии Духовных Училищ. – [СПб.]: В тип. Иоаннесова, 1814. – 56 с.

209. [Филарет (Дроздов)]. О книге: Естетические рассуждения г. Ансильйона. – СПб.: В тип. Ф.Дрехслера, 1813. – 28 с.

210. Филарет (Дроздов). Сочинения Филарета, Митрополита Московского м Коломенского. Слова и речи. Т.1 (1803-1821). – М.: Тип. А.И.Мамонтова и К., 1873. – XIV+300 с.+IV с.

211. Философическое рассуждение о Троице в человеке // Русская религиозная антропология. Т.1. Антология. - М.,1997. -С.100-107.

212. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. .Ч. 1. Письмо 9: Тварь; Ч. 2. XXI. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия -М.: Изд-во «Правда»,1990. – Т.1. – Ч.1. - С.260-318; Ч.2. – С. 535-539.

213. Фонтенель Б. Рассуждения о множественности миров // Рассуждения о религии, природе и разуме. –М.: Мысль, 1979. С.68-172.

214. Херасков М.М. Безбожник. Героическая комедия Михаила Хераскова. - М.,1761. -28 с.

215. (Холл Джозеф). Иосифа Галла, епископа Оксфортского, Внезапные размышления, произведенные вдруг при воззрении на какую-нибудь вещь: Пер. с лат. [М.К.]. - М.: В тип. компании Типографич.,1786. - 197с.

216. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. – М.-К.: «REFL-book» – «ИСА», 1994 – 432 с.

217. Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д.Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // Юркевич П.Д. Философские произведения. -М.: Правда,1990. - С.578-638.

218. Щербатов М.М. Неизданные сочинения / Под ред. П.Г.Любомирова – М.: Соцэгиз, 1935. – XXXI+215 с.

219. Щербатов М.М. Сочинения князя М.М.Щербатова: В 2 т. -СПб.,1896-1898.

220. Эйлер Л. Письма о разных физических и философических материях, писанные к некоторой немецкой принцессе, с фр. яз. на российский переведенные Степаном Румовским, Академии наук членом, астрономом и про-

фессором: В 3 ч. Изд. 4. -СПб.: При Имп. Ак. наук, 1796.– Часть 2. – 339 с.
221. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – М.: Политиздат, 1991. – 192 с.
222. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1987. – С.90-217.
223. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. - М.,1990. – С.69-103.
224. Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. - М.: В Унив. тип., 1865. – 272 с.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

225. Абрамов А.И. Историография русской философии XVIII века // Общественная мысль: Исследования и публикации. Вып.2. -М.: Наука,1990. – С.48 – 72.
226. Абрамов А.И. К вопросу о влиянии просветительской философии на духовно-академическую философию в России // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли народов России конца XIX начала XX веков. Казань, 1990. – С.56-62.
227. Абрамов А.И. Метафизика любви и философия сердца в русской философской культуре // Философия любви. Вып.1. -М.,1990. -С.149-161.
228. Абрамов А.И., Колосков В.Н., Павлов А.Т., Пустарнаков В.Ф. История русской философии // История философии в СССР: В 5 т. – М.: Наука, 1988. – Т.5. – С.198-281.
229. Адрианова-Перетц В.П. Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. – М.;Л., 1972. - Т. XXVII. - С.3-68.
230. Адрианова-Перетц В.П. К вопросу об изображении «внутреннего человека» в русской литературе XI – XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI – XX веков. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – С.15-24.
231. Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит; Исайя (Белов), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра,

1994. –288 с.

232. Андреев Ф. Московская Духовная Академия и славянофилы //Богословский вестник. – 1915. – Т.3 (Октябрь, ноябрь, декабрь). – С.563-644.

233. Аржанухин В.В. Ответ Софрония Лихуда // Историко-философский ежегодник. 1993. – М.: Наука, 1994. – С.228-255.

234. Аржанухин В.В. Русские риторики как историко-философское явление // Филос. науки. -1990. - №6. – С.99 – 105.

235. Аржанухин В.В. Философское образование в России в XVII веке // Филос. науки. - 1987. - №2. - С.49-58.

236. Аржанухин С.В. Образ человека по Уставу вольных каменщиков // Философские науки. - 1991. -№ 11.- С.167-174.

237. Аржанухин С.В. Философские взгляды русского масонства: по материалам журнала «Магазин свободнокаменщический». – Екатеринбург: УРГУ, 1995. – 224 с.

238. Аржанухин С.В. Философские и общественно-политические взгляды русских масонов второй половины XVIII – первой четверти XIX вв. Автореферат дис. … доктора филос. наук. – Екатеринбург, 1996. – 44 с.

239. Артемьева Т.В. История метафизики в России XVIII века. - СПб.: Алетейя, 1996.- 319 с.

240. Артемьева Т.В. Русская историософия XVIII века. - Санкт-Петербург,1996. – 112 с.

241. Артемьева Т.В. “Область дай уму...”// Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. - СПб., 1996.- С.5-75.

242. Артемьева Т.В., Микешин М.И. Христиан Вольф и русское вольфианство // Филос. науки. -1990. -№1.- С.64-74.

243. Архангельский А.С. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. -Казань, 1883. –212 с.

244. Бантыш-Каменский Д.Н. Словарь достопамятных людей русской земли, содержащий в себе жизнь и деяния знаменитых полководцев, министров и

мужей государственных, великих иерархов православной церкви, отличных литераторов и ученых, известных по участию в событиях отечественной истории: В 5 частях / Изд. А. Ширяевым. – М.,1836.

245. Безобразова М.В. Исследования, лекции, мелочи. – СПб.: Изд-во «Родник», 1914. – 194 с.

246. Безобразова М.В. Рукописные материалы к истории философии в России // Ванчугов В. Женщины в философии / Из истории философии в России конца XIX – начала XX вв./. – М.: РИЦ «Пилигрим», 1996. – С.259-296.

247. Бердяев Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли X1X века - начала XX века// О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Составитель М.А.Маслин. -М.: Наука, 1990. – С.43-271.

248. Бобров Е.А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып. I-VI. – Казань, 1899-1902.

249. Болдырев А.И. Проблема человека в русской философии XVIII века. -М.: Изд-во Моск. ун-та,1986. – 120 с.

250. Боровкова-Майкова М.С. Нил Сорский и Паисий Величковский // С.Ф.Платонову ученики, друзья и почитатели. - СПб.,1911. - С.27-33.

251. Бродский А.И. Михаил Тареев. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1994. – 80 с.

252. Буланов А.М. Святоотеческая традиция понимания “сердца” в творчестве Ф.М.Достоевского // Христианство и русская литература: Сборник статей. - СПб.: Наука, 1994. -С.270-306.

253. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. – Киев: «Лыбидь»,1991. – 235 с.

254. Бухаркин П.Е. Православная церковь и русская литература в XVIII -XIX в. Проблемы культурного диалога. -СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. – 172 с.

255. Бухаркин П.Е. Православная Церковь и светская литература в Новое

время: основные аспекты проблемы // Христианство и русская литература. Сборник второй. – СПб.: Наука, 1996. – С.32 - 60.

256. Бухаркин П.Е. Топос «тишины» в одической поэзии М.В.Ломоносова // XVIII век. Сб.20. – СПб.: Наука, 1996. – С.3 - 12.

257. Валицкая А.П. Русская эстетика XVIII века. М.:Искусство,1983.– 238 с.

258. Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. – 1994. №1. – С.68-72.

259. Василий (Кривошеин), архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов (949 – 1022). – М., 1995. – 344 с.

260. Введенский А.И. Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / Сост., вступ ст., примеч. Б.В.Емельянова, К.Н.Любутина. -Свердловск, 1991.

261. Вегеманс Э. К истории русской политической мысли: М.М.Щербатов и его «Путешествие в землю Офирскую» // Русская литература. – 1989. - №4. – С.107-119.

262. Вениамин (Новик), игумен. Актуальные проблемы российского православного сознания // Вопросы философии. – 1999. - №2. – С.128-141.

263. Верюжский В.М. Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Русской Церкви в конце XVII века. Церковно-теоретический очерк. – С.-Петербург: Тип. И.В.Леонтьева, 1908. – 683 с.

264. Винтер Э. Феофан Прокопович и начало русского Просвещения // XVIII век. Сб.7. – Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. – М.;Л.: Наука,1966. – С.43-46.

265. Воронов Ливерий, протоиерей. Догматическое богословие. – Московская Патриархия. Издательский дом «Хроника»,1994. – 95 с.

266. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Гл.X; XIV // Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. – М.: Республика, 1994. – С. 271-279; 308-324.

267. Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии. – Путь. – Париж, 1925. - № 1 (сентябрь). – С.59-79.

268. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике / Публикация и примечания Н.К.Гаврюшина // Вопросы философии. 1990. - № 4. – С. 62-87.

269. Гаврюшин Н.К. Б.П.Вышеславцев и его "философия сердца" // Вопросы философии. - 1990. - № 4. - С.55-62.

270. Гаврюшин Н.К. «Риторика» М.В.Ломоносова и «Логика» Макария Петровича // Памятники науки и техники. 1985. – М.: Наука, 1986. – С131-154.

271. Гаврюшин Н.К. Самопознание как таинство // Русская религиозная антропология: В 2 т. -М.,1997.- Т.1. - С.7-47.

272. Гаврюшин Н.К. Философия и богословие // Начала. – 1991. - №3. – С.4-13.

273. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX - XIX вв. 2-е изд. -Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. – 744 с.

274. Горожанский Я. Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737-1795). Его жизнь и труды. – Киев,1894.

275. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. –Б.М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства ,1992. – 184 с.

276. Гречишникова Н.П. Философия в России первой половины XVIII века / Дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М.: МГУ, филос. ф-т, 1996.–139 с.

277. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X - XVII веков. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 288 с.

278. Громов М.Н. Век Просвещения в России // История философии: Запад-Россия-Восток. Кн.2: Философия XV - XIX вв. / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. -М.,1996. – С.495-509.

279. Громов М.Н. Кардиогносия Памфила Юркевича и традиции отечественной философии // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1996. - № 3-4.

– С.16-28.

280. Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. - М.: ИФРАН, 1997. – 289 с.

281. Гусейнов Г. Некоторые особенности риторической практики М.В.Ломоносова // Scando - Slavica. Tomus 40. - Copenhagen, 1994. - P. 88- 112.

282. Давиденкова А. Митрополит Евгений Болховитинов и поэт Гаврила Державин // Путь Православия. -1993. -№ 2.-С.196-209.

283. Достян И.С. Европейская утопия В.Ф.Малиновского // Вопросы истории. - 1979. -№ 6. – С.32-46.

284. Древняя Русь: пересечение традиций. – М.: НИЦ «Скрипторий», 1997. – 464 с.

285. Дубровин Н.Ф. Наши мистики-сектанты. Александр Федорович Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // Русская старина. Ежемес. истор. издание. – СПб., 1894. – Октябрь. – С.101-126.

286. Екатерина Великая: Эпоха российской истории. Международная конференция в память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796). К 275-летию Ак. наук. Тезисы докладов. Санкт-Петербург, 26-29 августа 1996 г. / Отв. ред. Т.В.Артемьева, М.И.Микешин. – СПб.: СПб. НЦ, 1996. – 327 с.

287. Ельчуков А. Архиепископ Феофилакт Русанов, русский проповедник-философ эпохи конца XVIII в. и начала XIX в. // Вера и разум. – 1907. - №16. – С.588-616; №17. – С.427-456; №19. – С.25-50.

288. Ельчуков А. Феофилакт Русанов, знаменитый русский иерарх эпохи имп. Александра I / Труды Киевской духовной академии. – 1904. – Кн.XI (ноябрь). – С.434-446; 1905. – Кн. IX (сентябрь). – С.41-119.

289. Ермичев А.А. Введение в богопознание по С.Л.Франку // Франк С.Л. Реальность и человек / Сост. А.А.Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1997. – 405-422.

290. Ермичев А.А. По ту сторону западничества и славянофильства: об основной ориентации русской мысли // Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4 – 7 июня 1997 г.). В 7 томах. Т.2.

Философская мысль в России: традиция и современность. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского госуниверситета, 1997. С.7 -14.

291. Есюков А.И. Бог, мир и человек в христианской философии Тихона Задонского //Человек и мир в культуре России XVIII века. –Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1997. -С.82-94.

292. Есюков А.И. Богословский текст как источник философских представлений о человеке и мире (вторая половина XVIII века) // X Ломоносовские чтения: Доклады и тезисы. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1998. – С.26-28.

293. Есюков А.И. Мировоззренческие основания корпускулярной картины мира М.В.Ломоносова // Человек и мир в культуре России XVIII века. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1997. – С. 46-63.

294. Есюков А.И. "Россия" и "Запад" в похвальных одах М.В.Ломоносова // Человек и мир в культуре России XVIII века. – Архангельск, 1997. – С.64-72.

295. Есюков А.И. Образы мира в творениях Тихона Задонского // Res philologica. «Пушкин – наше все»: Ученые записки / Отв. ред Э.Я.Фесенко. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1999. – С.118-122.

296. Есюков А.И. Тема "сердца" в творениях Тихона Задонского // Проблемы культуры, языка, воспитания. Вып.3. –Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1998. – 34-40.

297. Есюков А.И. Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII века. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1998. – 184 с.

298. Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 591 с.

299. Жирмунский В.М. Гете в русской литературе. Л.: Госуд. изд-во худ. литературы, 1937. –С.43-72.

300. Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII - перв. четв. XVIII века). -М.: Наука, 1989. – 206 с.

301. Забелин А.И. Проект богословского факультета при Екатерине II // Вестник Европы. – 1873. – Ноябрь. – С.300-317.

302. Зайцев В.А. "...Правду точностью явлений доказал": Особенности мировоззрения и свободомыслия М.В.Ломоносова //Слово о Ломоносове. - Архангельск,1986. – С.51-70.

303. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1998. –270 с.

304. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии: Учебник для гуманитарных вузов. Изд.2-е, дополненное и переработанное. -М.: Изд-во Магистр, 1996. – 352 с.

305. Замалеев А.Ф. Лепты: Исследования по русской философии. Сборник. – СПб.: Изд-во С. –Петербургского университета,1996. – 320 с.

306. Замалеев А.Ф. «Протопоп всея Руси» (мировоззрение Аввакума Петрова) // ВЕЧЕ. Альманах русской философии и культуры. Вып. 1. – СПб., 1994. – С.115-129.

307. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI-XVI вв.). -Л.: Наука, 1987. – 247 с.

308. Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т.1. Кн.2. - СПб., 1907 (Переизд.: М., 1996). – 693 с.

309. Захара И.С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII-XVIII вв. (Стефан Яворский). –Киев: Наукова думка, 1982. - 160 с.

310. Захара И.С. Рационализация богословской мысли в России конца XVII - начала XVIII в. // Начала. -1993. -№3. - С.103-108.

311. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. - Л.: Эго, 1991.

312. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон, 1997. – 560 с.

313. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1993. – 224 с.

314. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и

религиозной веры // Вопросы психологии. – 1998. - №3. – С.104-114.

315. Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. - Казань,1881. – 806 с.

316. Знаменский П.В. История Русской Церкви: Учебное руководство. - М.,1996. – 474 с.

317. Знаменский П.В. “Шестоднев” Афанасия, архиепископа Холмогорского // Странник. - 1883. - №12. - с.565-594.

318. Зубов В.П. Ломоносов и Славяно-греко-латинская академия // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР. Т.1. – М.,1954. – С.5-52.

319. Иоанн (Маслов), архимандрит. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. -М.: Самшит, 1995. – 511 с.

320. История философии в СССР: В 5 т. - М.,1968-1988. - Т.1-2.

321. Казаков Д.Н. Этика мистического символизма Г.С.Сковороды // Этос религиозного опыта. – М.: ИФРАН, 1998. – С.41-56.

322. Калитин П.В. Проблема метафизического метода в творческом наследии митрополита Платона (Левшина). 1737-1812. Дис. …канд. филос. наук. – М.: МГУ, Филос. ф-т, 1992.

323. Калитин П.В. Распятие миром. Свободный диалог с московским митрополитом Платоном (Левшиным) и его тайной. – Б.м., 1992. – 80 с.

324. Камалова А.А. Семантические типы предикатов состояния в системном и функциональном аспектах. Монография. – Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 1998. –325 с.

325. Камалова А.А. Формирование и функционирование лексики со значением психического состояния в русском литературном языке. – Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 1994. – 135 с.

326. Каменский З.А. Философские идеи русского Просвещения: Деистическо-материалистическая школа. -М.: Мысль, 1971. – 396 с.

327. Кашуба М.В. Георгий Конисский. -М.: Мысль, 1979. – 173 с.

328. Кашуба М.В. Философское наследие Киево-Могилянской академии // Начала. -М.,1993. -№ 3. -С.98-103.
329. Киприан (Керн), архиеп. Антропология Григория Паламы. -М.: Паломник, 1996.- 450 с.
330. Кислягина Л.Г. Формирование общественно-политических взглядов Н.М.Карамзина // Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. Т.1. -М.: Наука, 1989. - С.480-514.
331. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М.: Аспект Пресс, 1996.–368 с.
332. Коган Ю.Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII века. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 344 с.
333. Корзун М.С. Государственно-православная социальная доктрина в свете учений митрополитов Платона и Филарета // Спорные проблемы истории русской общественной мысли (до начала XIX в.). Научн. конфер. Москва, 12-14 мая 1992. Тезисы докладов. РАН Ин-т Российской истории. –М.,1992. – С.49-52.
334. Корольков А.А. Особенности русского философствования // Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4 – 7 июня 1997 г.). В 7 томах. Т.2. Философская мысль в России: традиция и современность. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского госуниверситета, 1997. С.55-56.
335. Корольков А.А. Русская духовная философия. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – С.9-124.
336. Котельников В.А. Восточно-христианская аскетика на русской почве // Христианство и русская литература. -СПб.: Наука, 1994. - С.80-127 .
337. Коялович М.О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Изд. 4. – Минск: Лучи Софии, 1997. – 688 с.
338. Круглов В.М. Имена чувств в русском языке XVIII века. – СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 1998. – 110 с.

339. Ксенофонтов В.И. Духовность как экзистенциальная проблема // Философские науки. – 1991. - №12. – С.41-52.

340. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. – М.: Мысль,1980. – 309 с.

341. Кувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: «Алетейя», М.: «Логос», 1998. – 360 с.

342. Кузнецов Е.В., Никулин И.Н., Титков Е.П. Епископ Нижегородский и Алатырский Дамаскин. Страницы жизни, деятельности, творчества. – Арзамас: АГПИ им. А.П.Гайдара, 1998. – 116 с.

343. Кулябко Е.С. Замечательные питомцы академического университета. – Л.: Наука, 1977. – 228 с.

344. Лапшин И.И. Философские воззрения Радищева // Радищев А.Н. Полное собр. соч. / Под ред. проф. А.К.Бороздина, проф. И.И.Лапшина и П.Е.Щеголева: В 2 т. – СПб.,1907. – Т.2. – С.VII-XXXII.

345. Лебедев А.С. Г.С.Сковорода, как богослов // Вопросы философии и психологии. – Кн. 27 (2). Март 1895. – М. - С.170-177.

346. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. Т.1. От истоков до XIX века. – М.: Канон, 1996.- С.5 – 214.

347. Леманн-Карли Г. Я.М.Р.Ленц и Н.М.Карамзин // XVIII век. Сб.20. СПб.: Наука, 1996. – С.144-156.

348. Лосев А.Ф. Русская философия // Введенский А.И. и др. Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В.Емельянова, К.Н.Любутина. - Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С.67-95.

349. Лонгинов М.Н. Новиков и московские мартинисты.-М.,1867.–384+0174 с.

350. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.,1991. – 288 с.

351. Лосский Н.О. История русской философии. -М.:Высшая нкола,1991.–559 с.

352. Лотарева Д.Д. Масонство в системе русской культуры второй половины

XVIII - первой четверти X1X века // Вестн. Моск. университета . Сер.8. История. - 1995. -№ 6.-С.37-47.

353. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). – СПб.: Искусство – СПБ, 1994. – 399 с.

354. Лотман Ю.М. Идея исторического развития в русской культуре конца XVIII – начала XIX столетия // XVIII век. Сб.13. Проблемы историзма в русской литературе. Конец XVIII – начало XIX в. – Л.,1981. – С.82-90.

355. Лотман Ю.М. Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. Т.42. - №3. – 1983. – С.253-262.

356. Лотман Ю.М. Отражение этики и тактики революционной борьбы в русской литературе конца XVIII века. 1. Спор о бессмертии души и вопросы революционной тактики в творчестве Радищева // Ученые зап. Тартус. ун-та. – 1965. – Вып. 167. С.6-17.

357. Лотман Ю.М. Руссо и русская культура XVIII – начала XIX века // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С.555-604.

358. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М.: Мысль, 1970. – 431 с.

359. Малинин В.А. Основные проблемы критики идеалистической истории русской философии. – М.: Изд-во МГУ, 1963. – 169 с.

360. Малинин В.А. Смысл русской истории: ответ корифеев //Философия и общество. – 1997. - № 4 (июль – август). – С.63-75.

361. Маслин М.А. Русская идея // Русская философия. Словарь / Под общ. ред. М.А.Маслина. – М.: Республика, 1995. – С.421-423.

362. Маслин М.А. Современные буржуазные концепции истории русской философии. Критический анализ. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988. – 207 с.

363. Мейендорф, Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. -Изд.2. - СПб.: Византинороссика, 1997. – 480 с.

364. Мейендорф, Иоанн. Православие и современный мир (Лекции и статьи). –

Минск: Лучи Софии, 1995. – 112 с.

365. Мильков В.В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. – М.: Скрипторий, 1997. – С.327-370.

366. Мильков В.В. Определение философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (о Кирилло-Мефодиевском и других идейно-религиозных направлениях в духовной жизни Древней Руси) // Переводные памятники философской мысли в Древней Руси. Сб. ст. / Редкол.: М.Н.Громов (Отв. ред.) и др.; РАН Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 1992. – С.130-174.

367. Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. - М.: ИФ РАН, 1997. – 197 с.

368. Мильков В.В., Петров А. Исихазм и Русская духовность // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – С.225-228.

369. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т.3. – М.: Прогресс- Культура, 1995. – 480 с.

370. Морозов А.А. М.В.Ломоносов и телеология Христиана Вольфа // Литературное творчество М.В.Ломоносова: Исследования и материалы / Под ред. П.Н.Беркова. –М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – С.163-196.

371. Недзельский Ф.В. Эйлер и Ломоносов: (Некоторые аспекты их отношения к картезианству и ньютонианству) // Исследования по славяно-германским отношениям. – М.: Наука, 1971. – С.322-345.

372. Некрасов С.М. Философско-этические идеи масонства в России // Русская мысль в век Просвещения. -М.: Наука, 1991. - С.157-173.

373. Николаев Н.И. “Внутренний человек” и мир в сознании русских писателей-масонов 70-80-х гг. XVIII века // Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании XVIII века.– Архангельск: Изд. Поморского госуниверситета, 1997.-С.101-124.

374. Николаев Н.И. Внутренний мир человека в русском литературном сознании. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета,1997.–148 с.

375. Николаев Н.И. К вопросу о роли природоописательных фрагментов в прозе Н.М.Карамзина // Res philologica. «Пушкин – наше все»: Ученые записки / Отв. ред Э.Я.Фесенко. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1999. – С.96-111.

376. Никольский А. Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум.- 1907. - №№ 2-5, 9, 20.

377. Никоненко В.С. Особенности русской философии XVIII века // Вестник Санкт-Петерб. Ун-та. Сер.6. Философия. Политология. Социология. Психология. Право. Вып.3. (№ 20). Сент. 1993.

378. Никоненко В.С. Процесс развития русской культуры и проблемы периодизации русской философии // Человек-Философия-Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4 – 7 июня 1997 г.). В 7 томах. Т.2. Философская мысль в России: традиция и современность. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского госуниверситета, 1997. С.14-16.

379. Никоненко В.С. Русская философия накануне Петровских преобразований. - СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. – 216 с.

380. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII - начала XVIII века. – Киев: Наукова думка, 1978. – 298 с.

381. Ничик В.М. Феофан Прокопович. -М.: Мысль, 1977. – 192 с.

382. Новиков А.И. “Дойти до сути” (Русская философская поэзия как явление духовной культуры) // Русская философская поэзия. Четыре столетия / Сост. А.И.Новиков. Отв. ред. А.Ф.Замалеев. -СПб.: Наука, 1992. -С.5-19.

383. Новиков А.И. История русской философии X – XX веков. – СПб.: Изд-во «Лань», 1998. – 320 с.

384. Очерки истории русской этической мысли / Под ред. М.Н.Пеуновой и др. – М.: Наука, 1976. – 400 с.

385. Панибратцев А.В. Философия в Московской славяно-греко-латинской

академии (первая четверть XVIII в.). - М.: ИФРАН, 1997. – 152 с.

386. Панибратцев А.В. Философское наследие Московской славяно-греко-латинской академии // Философия и культура в России: методологические проблемы / Отв. ред. А.Д.Сухов, С.И.Бажов. РАН. Ин-т философии. -М.: ИФ РАН, 1992. – С.32-46.

387. Панич Т.В. Мироздание в представлении книжника XVII века (на материале "Шестоднева" Афанасия Холмогорского) // Научный атеизм, религия и современность. - Новосибирск, 1987. -С.305-321.

388. Панич Т.В. Особенности "Шестоднева" Афанасия Холмогорского // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. -Новосибирск,1986. -С.5-24.

389. Панченко А.М. Петр I и славянская идея // Русская литература. – 1988. - №3. – С.146-152.

390. Панченко А.М. Церковная реформа и культура Петровской эпохи // XVIII век. Сб. 17. - СПб., 1991. -С.3-16.

391. Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом: В 2 т. Т.1. – СПб., 1862.

392. (Пельский А.). Материалы для истории русской словесности. О Феоптии В.К.Тредиаковского // Москвитянин. – 1851. - №19-20. (Октябрь). – Кн. 1 и 2. – С.536-552.

393. Петров А.Е. Византийский исихазм и традиции русского православия в XIV столетии // Древняя Русь: пересечение традиций. – М.: Скрипторий, 1997. – С.395-419.

394. Петров Л.А. Общественно-политическая и философская мысль России первой половины XVIII века. Лекции по спецкурсу «История русской философии». – Иркутск, 1974. – 275 с.

395. Печурина О.А. Философия в духовных академиях // Начала. – М.,1993. - № 3. – С.109 – 117.

396. Пиккио Риккардо. Предисловие о пользе книг церковных М.В.Ломоносова

как манифест русского конфессионального патриотизма // Сборник статей к 70-летию проф. Ю.М.Лотмана. – Тарту: Изд-во Тартус. ун-та, 1992. – С.142-152.

397. Платон, архимандрит. Православное нравственное богословие. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 240 с.

398. Плимак Е.Г. Из истории борьбы материализма и идеализма в 18 веке (П.С.Батурин и Сен-Мартен) // Вестник истории мировой культуры. -1960. -№ 4.- С.96-106.

399. Покровский И. Гавриил, митрополит Новгородский и С.-Петербург- ский как церковно-общественный деятель (по поводу столетия с его кончины – 18 мая 1901) // Христианское чтение. – 1901. – Вып. 10 (октябрь). – С.482-510; Вып. 11 (ноябрь). – С.687-718.

400. Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. – 1992. - №2. – С.126-140.

401. Попов А. Наука и религия в миросозерцании Ломоносова // М.В. Ломоносов. 1711 – 1911. Сборник статей / Под ред. В.В.Сиповского. – СПб., 1911. – С.1-12.

402. Попов Т., прот., магистр богословия. Этико-богословское мировоззрение святителя Тихона Задонского // ЖМП. -1957. -№5. -С.47-57.

403. Проблемы христианской философии: Материалы Первой конференции Общества христианских философов: Пер. с англ. – М.: Прогресс-Академия, 1994. – 208 с.

404. Пружинина О.Б. О персоналистских истоках русской религиозной философии // Философские науки. – 1994. - № 1-3. – С.99-105.

405. Пыпин А.Н. Российское Библейское общество. 1812-1826 // Пыпин А.Н. Религиозные движения при Александре I / Предисл. и прим. Н.К.Пиксанова. – Пг.: Изд-во «Огни», 1916. – С. 1 – 293.

406. Пыпин А.Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX в. / Ред. и примечания Г.В. Вернадского. – Пг.: Изд-во «Огни», 1916. – VII + 575 с.

407. Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии. 2-е изд. // Введенский А.И. и др. Очерки истории русской философии. –Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С.96-216.
408. Райков Б.Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. Изд.2. - М.,1947. – 392 с.
409. Райнов Т.И. Наука в России XI-XVII веков: Очерки по истории до научных и естественнонаучных воззрений на природу. Ч.1-3. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 505 с.
410. Раменский О.Е. Архангельский епископ XVIII века Вениамин (Румовский-Краснопевков) // Человек и мир в культуре России XVIII века / Отв. ред. А.И.Есюков. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1997.- С.189-196.
411. Робинсон А.Н. К проблеме «богатства» и «бедности» в русской литературе XVII века. (Толкование притчи о Лазаре и богатом) // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. – М.: Наука, 1967. – С.124-155.
412. Р – ов. Феофилакт Русанов. Первый экзарх Грузии. Биографический очерк, 1765-1821 // Вестник Европы. – Петербург, 1873. – Кн. 11 (ноябрь). С.229-258.
413. Р[одос] ский А. Материалы к истории духовного просвещения в России в XVIII столетии: Макарий (Петрович), ректор Тверской семинарии (1763-1765) // Странник. – СПб., 1892. – Т.1. - №3 (март). – С.582-587; №4 (апрель). – С.747-753.
414. Романов Б.Н. Духовные стихотворения Державина // Лепта: Литературный журнал. -1993. -№ 4.-С.178-187.
415. Русская мысль в век Просвещения / Н.Ф.Уткина, В.М.Ничик, П.С.Шкуринов и др. -М.: Наука, 1991. – 280 с.
416. Русская философия: преемственность и роль в современном мире. Тезисы докладов и выступлений. Всерос. научн. конфер. С.-Петербург, 18-21 мая. Ч.1-2. – С.-Петербург,1992. – Ч.1. – 84 с.; Ч.2. – 79 с.

417. Русская философия: Словарь / Под общей ред. М.А.Маслина. -М.,1995.- 655 с.

418. Русская философия. Малый энциклопедический словарь / Отв. ред. А.И.Алешин и др. - М.: Наука, 1995.- 624 с.

419. Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф.Одоевский. – М.,1913. – Т.1. – Ч.1. – С.395-436.

420. Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Избр. произв. - М.: РОССПЭН, 1996. – С. 15-396.

421. Савлучинский П. Русская духовная литература первой половины XVIII века и ее отношение к современности (1700-1762) // Труды Киевской духовной академии. – 1878. - №4. – С.128-190; №5. – С.280-326.

422. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. Учебное пособие по спецкурсу./ Моск. пед. университет, кафедра философии. – М.: МПУ, 1993. – 242 с.

423. Семенкин Н.С. Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. – М.: Политиздат, 1986. – 175 с.

424. Сербиненко В.В. История русской философии XI - XIX вв.: Курс лекций. Изд. 2. - М.: Изд-во РОУ, 1996. – 144 с.

425. Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (XX век): Курс лекций. – М.: Изд-во РОУ, 1996. – 112 с.

426. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – Б.м.: Православный паломник, 1998. – 528 с.

427. Смагин М.А.. «Ибо ты – она, все прочее – догадка» (А.Н.Радищев о смерти и бессмертии человека) // Екатерина Великая: Эпоха российской истории. Международная конференция в память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796). Тезисы докладов. С.-Петербург, 26-29 августа 1996 г. – СПб., 1996. – С.92-96.

428. Смирнов С.К. История Московской славяно-греко-латинской академии. Сочинение бакалавра московской духовной Академии Сергея Смирнова. –

М.: В тип. В.Готье, 1855. – 428 с.

429. Снегирев И.М. Жизнь московского митрополита Платона: В 2 ч. -М.,1856 (4-е изд.: Ч.1. -М.,1890; Ч.2. -М.,1891).

430. Соколов В.В. Лейбниц и русская научно-философская культура XVIII в. // Вестн. Моск. ун-та. Философия. - 1973. - № 5. – С.80-87.

431. Соколов В.В. Философский синтез Готфрида Лейбница // Там же. -Т.1.- - М.,1982. – С.3-77.

432. Соколов В.В. Философское значение "Теодицеи" Лейбница //Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. - Т.4. - М.: Мысль, 1989. - С.3- 48.

433. Соколов М.В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI – XVIII веках. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1963. – 420 с.

434. Соколова Е.А. Православная церковь и масонство: проблема "внутреннего человека" в русской мысли второй половины XVIII - начала XIX вв. // Смыслы культуры. Международная научная конференция 11 - 13 июня 1996 г.: Тезисы докладов и выступлений. - Санкт-Петербург,1996. -С.273-274.

435. Солодкий Б.С. Русская утопия XVIII в. и нравственный идеал человека // Философские науки. -1975. -№ 5. -С.92-101.

436. Солонин Ю.Н. Русское духовенство в просвещенческом процессе XVIII века // ..: Русская философия: преемственность и роль в современном мире. Тезисы докладов и выступлений: В 2 ч. Всероссийская научная конференция. Санкт-Петербург, 18-21 мая 1992. – Санкт-Петербург,1992. – Ч.1. – С. 44-45.

437. Солонин Ю.Н. Духовенство как просветительская сила в екатерининское время // Международная конфер. Екатерина Великая: Эпоха российской истории. В память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796) к 275-летию Ак. наук.. Санкт-Петербург, 26-29 авг. 1996 г. Тезисы докладов / Отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. – СПб: СПб. НЦ, 1996. – С.96-101.

438. Софронова Л. Три мира Г.С.Сковороды // Сборник статей к 70-летию проф. Ю.М.Лотмана. – Тарту: Изд-во Тартус. ун-та, 1992. – С.67-75.

439. Стенник Ю.В. Идея “древней” и “новой” России в литературе XVIII века: М.В.Ломоносов // Литература и история: (исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII - XX вв.). - СПб..: Наука, 1992. -С.6-31.

440. Стенник Ю.В. Идея «древней» и «новой» России в литературной и общественноисторической мысли второй половины XVIII века (Екатерина II, И.Н.Болтин, М.М.Щербатов) // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей и мыслителей XVIII – XX вв.). Вып.2 / Отв. ред. Ю.В.Стенник. – СПб.: Наука, 1997. – С.7 – 48.

441. Стенник Ю.В. Об истоках славянофильства в русской литературе XVIII века // Славянофильство и современность. Сборник статей. - СПб.: Наука, 1994. - С. 5 – 22.

442. Стенник Ю.В. Православие и масонство в России XVIII века (к постановке проблемы) // Русская литература. – 1995. - №1. – С.76-92.

443. Стенник Ю.В. Сумароков – историк // XVIII век. Сб.20. – СПб.: Наука, 1996. – С.23 – 46.

444. Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. – Киев: Наукова думка, 1981. – 208 с.

445. Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. –Киев: Наукова думка, 1982. – 346 с.

446. Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. -М.: Республика, 1994. - С.374-401.

447. Стрельцова Г.Я. Сердца метафизика // Русская философия: Словарь /Под общей редакцией М.А.Маслина. -М.,1995. -С.435-438.

448. Сухов А.Д. Русская философия как исторический тип: процесс становления // Философия и культура в России: методологические проблемы / Отв. ред. А.Д.Сухов, С.И.Бажов. РАН Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 1992. – С. 3-12.

449. Сухов А.Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. - М.: ИФРАН, 1995. – 157 с.

450. Сухов А.Д. Феномен русской философии // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 4. – М.: Наука, 1993. – С.3-20.

451. Сухомлинов М.И. История Российской Академии. Вып. 1-8. – СПб.: Тип. Имп. Ак. наук, 1874-1887. – Вып. 1. – СПб., 1874. – С.58-230.

452. Сухомлинов М.И. А.Н.Радищев // Сухомлинов М.И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. – СПб.: Изд. А.С.Суворина, 1889. – Т.1. – С.541-671.

453. Трилесник Б.И. Проблема науки и религии, разума и веры в мировоззрении Ломоносова // Ломоносов. Сб. статей и материалов. – Т. IX / Отв. ред. Э.П.Карпеев. – СПб.: Наука, 1991. – С. 15-27.

454. Тукалевский В.Н. Главные черты миросозерцания Ломоносова (Лейбниц и Ломоносов) // М.В. Ломоносов. 1711 – 1911. Сборник статей / Под ред. В.В.Сиповского. – СПб., 1911. – С.13-32.

455. Тукалевский В.Н. Из истории философских направлений в русском обществе XVIII века (Опыт характеристики идейных течений в русском масонстве) // ЖМНП. Новая серия. Часть XXXIII. – СПб.,1911 (Май). - С.1-69.

456. Уткина Н.Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII века. -М.: Наука, 1971. – 199 с.

457. Уткина Н.Ф. Михаил Васильевич Ломоносов. - М.: Мысль, 1986.- 224 с.

458. Флоровский Г. Пути русского богословия. - Изд.3. - Киев,1991.- 600 с.

459. Фраанье М.Г. Прощальные письма М.В.Сушкова. (О проблеме самоубийства в русской культуре конца XVIII века) // XVIII век. Сб. 19. – СПб.: Наука, 1995. – С.147-167.

460. Франк С.Л. Реальность и человек / Сост. А.А.Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1997. – 448 с.

461. Ф.Т. Юрий Крижанич – не славянофил, а деятель римско-католической пропаганды в России в половине XVII века // Труды Киевской духовной

Академии. – 1903. – Кн. 3 (февраль). – С.305-318.

462. Хоружий С.С. После перерыва: Пути русской философии. -СПб.: Алетейя, 1994. – 447 с.

463. Хоружий С.С. Сердце и ум //Московский психотерапевтический журнал. - 1992.-№ 1. - С.137-159.

464. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии //Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия: Научный сборник / Под общей ред. С.С.Хоружего. -М.: Изд-во Ди – Дик, 1995. – С.42-150.

465. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998 – 352 с.

466. Худушина И.Ф. Царь. Бог. Россия. Самосознание русского дворянства (конец XVIII – первая половина XIX вв.). – М.: ИФРАН, 1995. – 232 с.

467. Человек и мир в культуре России XVIII века / Отв. ред. А.И. Есюков. – Архангельск: Изд-во Поморского госуниверситета, 1997. – 199 с.

468. Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 288 с.

469. Черная Л.А. Русская мысль второй половины XVII - начала XVIII века о природе человека // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. – М.: Наука, 1990. – С.192-203.

470. [Чернышев В. - ?] Аполлос, епископ Архангельский и Холмогорский (1798-1801) // Странник. -1879. - №4. – С.3-9.

471. Черняков А.Г. Богословие на полях философии // Проблемы христианской философии: Материалы Первой конференции Общества христианских философов. – М.: Прогресс-Академия, 1994. – С.192-207.

472. Четвериков С. Из истории русского старчества [О Паисии Величковском]. - Путь. - Париж, 1925. -№ 1. - С.80-91 (переизд.: М.,1992).

473. Четвериков С. Путь умного делания и духовного трезвения. -Путь. -Париж, 1926. - № 3. - С.316-329 (переизд.: М., 1992).

474. Чечулин Н.Д. Русский социальный роман XVIII в. ("Путешествие в землю

Офирскую г. С. Швецкаго дворянина". - Сочинение князя М.М.Щербатова). СПб., 1900. – 53 с.

475. (Чистович И.А.) История С. Петербургской Духовной Академии. Сочинение экстраординарного профессора С. Петербургской Духовной Академии Илариона Чистовича. – Санкт Петербург: В Тип. Якова Трея. – 1857. – 458 с.

476. Чистович И.А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущаго столетия. Комиссия Духовных Училищ. – СПб.: Синод. типография, 1894. – III + 381 с.

477. Чудинов И.А. Естественнонаучный материализм М.В.Ломоносова // М.В.Ломоносов. 1711-1961. - Архангельск, 1961. - С.5-31.

478. Шапошников Л.Е. Русская религиозная философия XIX-XX вв. -Нижний Новгород, 1992. – 222 с.

479. Шахов М.О. Философские аспекты староверия. – М.: Изд. Дом «Третий Рим», 1997. – 208 с.

480. Шинкаренко Е.В. Этический потенциал «философии сердца» Памфила Юркевича // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1996. - № 3-4. – С.4-15

481. Шкуринов П.С. Философия России XVIII века. -М.: Высшая школа, 1992. – 256 с.

482. Шкуринов П.С. А.Н. Радищев: Философия человека. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 224 с.

483. Шохин В. Святитель Филарет, митрополит Московский и "Школа верующего разума" в русской философии // Вестник Русского Христианского Движения. - Париж - Нью-Йорк - Москва, 1997. -№ 175 (1). - С.82-108.

484. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Первая часть // Соч. -М.: Правда, 1989. – С.9 – 342.

485. Щипанов И.Я. Философия русского Просвещения. Вторая половина XVIII века. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971. – 285 с.

486. Эверт ван дер Звеерде. Конец русской философии как русской // Вопросы

философии. - 1998. - № 2. - С.127-135.

487. Эгеберг Э. Народ и династия в похвальных одах Ломоносова // Meddelelser. Норвежские доклады на XI-ом съезде славистов, Братислава, сентябрь 1993 г. – С.35-41.

488. Экономцев Иоанн, игумен. Православие, Византия, Россия. Сборник статей. – М.: Христианская литература, 1992. – 233 с.

489. Эрн В. Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения // Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. -М.,1912. – С.1-29.

ЛИТЕРАТУРА НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

490. Aizlewood Robin. The Return of the «Russian Idea» in Publications, 1988-91 // The Slavonic and East European Review. – Vol. 71. – L., 1993/ - №3. P. 490-499.

491. A History of Russian Philosophy: From the tenth trough the twentieth century / Ed. by V.A. Kuvakin. – New-York, 1994. – P. 73-86.

492. Baehr S.L. The masonic component in eighteenth-century Russian Literature // Russian Literature in the Age of Catherine the Great. A Collection of Essays / Ed. by A.G.Cross – Oxford, 1976. – P. 121 - 139.

493. Berlin I. Russian Thinkers / Ed. By Henry Hardy and Aileen Kelly. – L.: The Hogarth Press, 1978. – P.114-135.

494. Copleston F. Russian Religious Philosophy: Selected aspects. Univers. of Notre Dame press. - Indiana, 1988. – 257 p.

495. Dahm H. Grundzuge russischen Denkens. Personlichkeiten und Zeugnisse des 19 und 20 Jahrhunderts. Munchen, 1979. – 591 S.

496. Davidson Jack. Imitators of God: Leibniz on Human Freedom // Journal of the History of Philosophy. – USA/ - Vol. XXXVI. – 1998. - №3 (July). – P.387-412.

497. Flynn James T. Iraklii, Mitropolitan of the Uniate Church and Reform in Russian Empire // The Slavonic and East European Review. – Vol. 77. – L., 1999. - №1. (January). – P. 93-116.

498. Glass N.R. A Logic of the Heart: Re-Reading Taoism and Zen Buddhism // International Philosophical Quarterly. – Vol. XXXVIII. – N.Y., 1998. - №152 (December). – P. 383-392.

499. Goerdt W. Russische Philosophie: Zugange und Durchblicke. Freiburg – Munchen, 1984. – 768 S.

500. Grasshoff H. A.N. Radiscev and Moses Mendelssohn // Slawischdeutsche wechselbeziehungen in Sprache, Literatur und Kultur. – Berlin, 1969. – S. 333-339.

501. Harvie J.A. A Russian View of Immortality // Religious Studies/ - 1974. - X. – P. 479-485.

502. Kasinec E. A Bibliographical Essay on the Documentation of Russian Orthodoxy during the Imperial Era // Russian Orthodoxy under the Old Regime. – Minneapolis, 1978. - P.205-228+229+237.

503. Lilly Ian K. Imperial Petersburg, Suicide and Russian Literature // The Slavonic and East European Review. – Vol. 72. – L., 1994. - №3. – P. 401-423.

504. Masaryk Thomas G. The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy. 3 Vol. – London; New York, 1968. – Vol. 1. – XXII+480 p.; Vol. 2. – XIX+664 p.; Vol. 3. - L.,1967. – XXI+331 p.

505. Mendelssohn M. Phadon oder uber die unsterblichkeit der Seele. – Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, б.г. – 154 S.

506. Muller E. Fragen zur Rezeption der russischen religiosen Philosophie heute // Studies in East European Thought. 45 (1993). – P.235-253.

507. Nichols R.L. Orthodoxy and Russia`s Enlightenment, 1762 – 1825 // Russian Orthodoxy under the Old Regime. - Minneapolis, 1978. – P.65-89.

508. Page Tanya. Radishchev`s polemic against sentimentalism in the cause of eighteenth century utilitarianism // Russian Literature in the Age of Catherine the Great. A Collection of Essays / Ed. by A.G.Cross – Oxford, 1976. – P. 141 - 172.

509. Papmehl K.A. Metropolitan Platon of Moscow (Petr Levschin, 1738-1812). – Newtonville, Mas., 1983.

510. Russia and the West in the Eighteenth Century / Ed. A.G. Cross. – Newtonville, Mass., 1983. – 382 p.

511. Russia and the World in the Eighteenth Century / Ed. A.G. Cross. – Columbus, Ohio, 1988. – 684 p.

512. Russian Orthodoxy under the Old Regime / Ed. by R.L.Nicols a. Theofanis G. Stavrou. – Minneapolis, 1978. – XIV+261 p.

513. Russian Philosophy: In 3 vol. / Ed. by James P. Scanlan, M.B. Zeldin. – Chicago, 1969. – Vol. 1. The Beginnings of Russian Philosophy. The Slavophiles; The Westernizers. – 434 p.

514. Shepherd David. Conversion, Reversion and Subversion in Tolstoi`s «The Death of Ivan Il`ich» // The Slavonic and East European Review. – Vol. 71. – L., 1993. - №3. – P. 401-416..

515. Tschizewskij Dmitrij. Russian intellectual History / Trans. by John C. Osborne. Ed. by Martin P. Rice. – Michigan: Published by Ardis, 1978. – 283 p.

516. Walicki A. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. – Stanford, 1979 and Oxford, 1980. – XVII+456 p.